

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.



مركز الجزيرة للدراسات
ALJAZEERA CENTER FOR STUDIES

# الحركات الدينية السياسية

## ومستقبل الصراع العربي-الإسرائيلي

نادية سعد الدين

# الحركات الدينية السياسية

## ومستقبل الصراع العربي-الإسرائيلي

# الحركات الدينية السياسية

## ومستقبل الصراع العربي-الإسرائيلي

نادية سعد الدين



الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

**الطبعة الأولى**

**1433 هـ - 2012 م**

**ردمك 7-0388-01-614-978**






**الدوحة - قطر**

هواتف: 4930181 - 4930183 - 4930218 (974+)

فاكس: 4831346 - (974+) - البريد الإلكتروني: E-mail: jcforstudies@aljazeera.net




عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم

هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)

ص.ب: 5574-13 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان

فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb



التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (1-961+)

الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (1-961+)

# الإهداء

إلى شعب فلسطين...

شعب الصمود والنضال

إلى والدي الكريمين...

وإخوتي الأعزاء

أهدي هذا العمل المتواضع

# المحتويات

# المقدمة والإطار النظري

تشهد ساحة منطقة الشرق الأوسط منذ ثمانينيات القرن المنصرم وجودا ملحوظا للحركات الدينية السياسية، أخذ يتكرس في جوانب عديدة تجاوزت نطاق الشق الدعوي الخدمي إلى التغلغل التدريجي في مضمار الحقل السياسي.

ويخلق حراك الخروج من المجال «الخاص» الديني إلى المجال «العام» السياسي، بدمج الحيزين «الديني» و«الزمني» معا، نشوء حركات لم تعد تكتفي بالعمل الديني والخدمي، وإنما تنزع نحو إعادة الوحدة بين الدين والسياسة، بينما تسبغ أخرى خلاصة دمج مفاهيم ومصطلحات علمانية دينية على طابع أسطوري مقدس «ميثولوجي»، ضمن مسعى توظيف الدين سياسيا بغية تحقيق أهداف سياسية بحتة. وفي كلتا الحالتين، إما أن يتولد توتر بين تيارات دينية سياسية والأنظمة والمؤسسات الحاكمة (كما هو الحال مع الحركات الإسلامية في الدول العربية)، وإما أن ينتج تحالف بين تيارات علمانية سياسية وحركات دينية متشددة (كما هو الحال في الكيان الإسرائيلي)، في وقت لم تعرف فيه كلتا الحالتين الاتجاه الأحادي في المسار، وإنما شهدتا تذبذبا تراوح بين الصعود والتراجع والنجاح والإخفاق، في ظل عوامل محلية داخلية وأخرى إقليمية ودولية، وفي إطار شمولي لطبيعة وماهية العلاقة بين الدين والسياسة، التي لا تزال موضع جدل ونقاش مستمرَين لم يحسم أمرهما بعد، رغم أنها ظاهرة قديمة تاريخيا عرفتها العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث (في الدول الأوروبية تحديدا) فصولا من الصدامات المحتدمة ومحاولات الانشقاق الديني-العلماني، إلى جانب صراعات ممتدة من الصيرورة التاريخية للعلمنة، من أجل إيجاد فصل مؤسساتي وقيمي للنطاقات والأطر العلمانية وتحريرها من المعايير والتقاليد الدينية، مع حصر الأخيرة في نطاق المجال «الخاص» دون «العام».

ومن بين تلك الحركات التي شهدتها الساحة الفلسطينية المحتلة ودول المواجهة العربية (مصر والأردن وسورية ولبنان) -الواقعة مباشرة داخل دائرة الصراع مع الكيان الإسرائيلي وإن اختلفت حدته في الأراضي الفلسطينية المحتلة، ولكنه صراع لا يترك شعبا أو دولة عربية خارج دائرته بحكم كونه صراعا عربيا-إسرائيليا وليس فلسطينيا إسرائيليا في ظل مساعي الهيمنة والتطبيع المتواترة- برزت الحركات الإسلامية السياسية

بوصفها فواعل هامة في المنطقة، بحيث لم يعد بعضها يكتفي بالجانب الدعوي الديني والخدمي فقط، وإنما باتت تسعى للعب دور مؤثر في الحياة السياسية العامة. ورغم أن العمر الزمني لتلك الحركات يعود إلى عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي، فيما يشكل بعضها اليوم إفرازا لامتداد تاريخي سابق، فإن تكرس نواتج الاحتلال الإسرائيلي في الأراضي العربية المحتلة عقب العدوان الإسرائيلي عام 1967، بعد ترسخه في العام 1948، واستمرار الصراع العربي-الإسرائيلي من دون حل، رغم متوالية المؤتمرات والاتفاقيات المبرمة منذ انطلاق مسيرة العملية السلمية في مؤتمر مدريد عام 1991، بعد اثني عشر عاما على توقيع المعاهدة المصرية-الإسرائيلية، مقابل تصاعد وتيرة الاستيطان وإحكام القبضة التهويدية حول القدس المحتلة، وتواصل الممارسات العدوانية والانتهاكات والاعتداءات الإسرائيلية ضد الأوقاف والمقدسات الإسلامية، خاصة المسجد الأقصى المبارك، في الأراضي الفلسطينية المحتلة، ومناهضة الحقوق الوطنية الفلسطينية والعربية المشروعة، في ظل دعم أمريكي مفتوح للكيان المحتل، وجد أحد مشاهده إبان أحداث 11 أيلول (سبتمبر) 2001 عبر المحاولات الغربية الإسرائيلية لربط المقاومة بالتطرف وردفها «بالإرهاب»، إضافة إلى اندلاع الثورة الإسلامية في إيران عام 1979، وتردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في البلدان العربية، وانحسار تيارات قومية ويسارية، شكلت، ولا تزال، في مجملها، عوامل هامة في حضور تلك الحركات، بعدما برزت كمتاريس لمناهضة الاستعمار الغربي الذي كان رابضا في الدول العربية التي تواجدت فيها، إلى درجة اعتبر فيها البعض أن الساحة السياسية تتجه نحو الاستقطاب الثنائي بين لاعبين اثنين بارزين هما الأنظمة والحركات الإسلامية[1]، مما شكل موضع اهتمام وقلق للأنظمة العربية نفسها، ومن جانب مراكز دراسات وأبحاث غربية مرتبطة ببؤر صنع القرار لتشخيص ودراسة دوافع المقاومة والحركات الإسلامية والبحث في تطورها ورؤيتها ومنطلقاتها الفكرية تجاه الأحداث الجارية في المنطقة، وفي مقدمتها الصراع العربي-الإسرائيلي، إلى جانب محاولة الوقوف على وزن وحجم قاعدتها الجماهيرية ومدى تأثيرها في وضعية المنظومة المجتمعية البنيوية المتكاملة، بعدما باتت تلعب دورا هاما وبارزا في المنطقة، بوصفها

(1) محمد السيد سعيد، «التيار الإسلامي ومستقبل السياسة العربية»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 125، ربيع 2006، ص 90.

حركات جماهيرية تشكل جزءا من البنية الاجتماعية، وتمتلك القدرة على حشد عدد ضخم من الجماهير وطرح حلول بسيطة للإشكاليات العالقة في المجتمعات العربية المعاصرة، رغم أن ثمة دراسات اعتبرت أن الحركات التي تدمج الوعظ الديني مع النشاط السياسي في هيكل مؤسسي واحد تتعرض إلى موقف صعب وقلق من مغبة تقويض مصداقيتها وفقدان جماهيريتها إذا ما تخلت عن مبادئها ومواقفها الثابتة(1).

وقد تجسد وجود تلك الحركات مؤخرا من خلال فوز حركة المقاومة الإسلامية «حماس» في انتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني في 25 كانون الثاني (يناير) 2006 وتشكيلها الحكومة، وصمود وثبات المقاومة، وفي مقدمتها حركتا حماس والجهاد الإسلامي إلى جانب الفصائل الفلسطينية الأخرى وجموع الشعب الفلسطيني، أثناء العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة في 27 كانون الأول (ديسمبر) 2008، بعد انتفاضتي 1987 و2000، وعقب الانسحاب الإسرائيلي الأحادي الجانب من قطاع غزة عام 2005 (نتيجة عدة عوامل سنذكرها في سياق الدراسة)، مثلما تجسد في ثبات المقاومة اللبنانية، وفي مقدمتها حزب الله، وجموع الشعب اللبناني أمام العدوان الإسرائيلي الأمريكي على الأراضي اللبنانية في تموز (يوليو) 2006، بعد الانسحاب الإسرائيلي من الجنوب اللبناني (باستثناء مزارع شبعا وتلال كفر شوبا) دون قيد أو شرط في أيار (مايو) 2000، واصطفاف جماعة الإخوان المسلمين في كل من مصر وسورية إضافة إلى الأردن، بجناحها السياسي الممثل في جبهة العمل الإسلامي، بدرجات متفاوتة، إلى جانب المقاومة الإسلامية في كل من فلسطين المحتلة ولبنان، مشكلين العمق الإستراتيجي العربي الإسلامي لها، بما تحمله تلك الحركات جميعا من رؤية خاصة ومنطلقات عقائدية فكرية وسياسية تستند إلى مرجعية إسلامية شمولية تجاه الصراع العربي-الإسرائيلي، سببا ومعالجة وحلا، وجد مخرجاته العملية في أساليب تعاطيها مع مسار الصراع، عبر استدعاء البعد الديني الحاضر بجلاء كأحد مكوناته، دون التجاوز عن أبعاده الأخرى المهمة، وإبراز خطاب مغاير لما هو مطروح من مشاريع ومبادرات للتسوية السلمية، في ظل تعثر وجمود مسار العملية السلمية، رغم توقيع كل من مصر عام 1979 والأردن عام 1994 معاهدات سلام مع إسرائيل، وإبرام

(1) Nathan J. Brown, Amr Hamzawy, Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring the Gray Zones, Carnegie Papers, number 67, march 2006, p.p4–6.

اتفاق أوسلو الفلسطيني-الإسرائيلي عام 1993، مما أبقى الصراع العربي-الإسرائيلي قائما منذ أكثر من نصف قرن زمني ببضع سنين.

في المقابل، تقف الحركات الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي، سواء منها الصهيونية الدينية والأرثوذكسية المتشددة المناهضة للصهيونية العلمانية من منطلق مسيحاني بحت بسبب التفافها عليه وتحويرها لمبدأ انتظار «المسيح المخلص» داخل «أرض الميعاد» وليس خارجها تعجيلا لظهوره، ولكنها تنخرط في الحياة السياسية مستندة إلى دور آخذ بالتنامي منذ ثمانينيات القرن الماضي، إبان بروزه بعد عدوان 1967، بتشكيلها القوة البرلمانية الثالثة عموما[1]، الأمر الذي تجسد أخيرا في انتخابات البرلمان الإسرائيلي «الكنيست» التي جرت في شباط (فبراير) 2009، بما تحمله من رؤية خاصة تجاه الصراع العربي-الإسرائيلي، سببا وإدارة وحلا، ارتكازا إلى نصوص التوراة والتلمود وإلى الهالاخاه (الشريعة اليهودية) والقبالاه (التراث الديني اليهودي)، تتساوق فيها مع التيار اليميني الذي يصرح بها جهرا، بينما يخفيها التيار اليساري خلف مقولات الرغبة في السلام، لجهة رفض تقسيم القدس وحق العودة للاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم وأراضيهم التي هجروا منها بفعل العدوان الإسرائيلي عام 1948 وإزالة المستوطنات والانسحاب إلى حدود الرابع من حزيران (يونيو) 1967، التي تدرج في إطار مفاوضات الوضع النهائي وفق اتفاق أوسلو، وتشكل أس برنامج الحكومة اليمينية الإسرائيلية الحالية برئاسة بنيامين نتنياهو، في ظل ترجيح استمرار حملها لها طيلة فترة تسلمها مقاليد الحكم التي تنتهي افتراضا في العام 2013، في حال عدم حلها قبيل موعدها المحدد بأربع سنوات (بنفس ولاية الكنيست)، بينما تشوب عملية إجراء انتخابات جديدة وتشكيل الحكومة عقب مباحثات تأليفها حالة من الجمود السياسي نسبيا قد تأخذ قرابة العام. وتعد العلاقة بين الدين والسياسة في الكيان الإسرائيلي من الإشكاليات العالقة دونما حسم، كقضية خلافية تخضع للجدل والنقاش أحيانا وللمساومة في أغلب الأحايين منذ إقامة «دولة» إسرائيل وحتى اليوم، في ظل توظيف الحركة الصهيونية السياسية للدين معولا من أجل تسويغ مزاعم الأحقية التاريخية لليهود في فلسطين بغية جذبهم وحملهم للهجرة إليها من الخارج

(1) أسامة الغزالي حرب، «فلسطين تحت حكم حماس»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 164، نيسان (أبريل) 2006، ص6.

للاستيطان فيها، ولتبرير التوسع الدائم في النطاق المكاني ونهج الاحتلال في العنف والتطرف، ولتحقيق الأهداف الاستعمارية الاستيطانية في فلسطين المحتلة، ولإضفاء الشرعية الدينية التاريخية على مطلب الاعتراف بإسرائيل «دولة يهودية».

ويدخل في ذلك السياق طبيعة الصراع العربي-الإسرائيلي نفسه، بجذوره وأبعاده وأطرافه، مما أنتج صراعا معقدا وممتدا، ومأزقا متأصلا وعميقا، بسبب طبيعة الاحتلال الصهيوني الاستعماري الاستيطاني الإحلالي، الذي اقتلع شعبا من جذوره وطرد معظمه في فضاءات دول الشتات، ليحل مكانه يهودا مهاجرين من أصقاع البلاد المختلفة، منكرا الحقوق الأساسية للشعب الفلسطيني والعربي، خاصة العودة وتقرير المصير، فكانت تلك الحقوق المستلبة الوجه الآخر للصراع، مثلما شكلت المقاومة والنضال لاسترداد ما استلب والحيلولة دون اغتصاب ما تبقى، عاملا رئيسا من عوامل استمراره وتأجيجه، إضافة إلى الأبعاد السياسية والقانونية والدينية والحضارية والاقتصادية للصراع، التي لا تستبعدها تلك الحركات وإن كانت تغلب البعد الديني سببا وإدارة وحلا له، إلى جانب العوامل والأطراف الإقليمية والدولية المتداخلة والحاضرة فيه بجلاء، فإذا كان للحركة الصهيونية عمقها الغربي الاستعماري، فإن للقضية الفلسطينية، ولا يزال، عمقها العربي الإسلامي، حتى وإن لم يصل إلى درجة التلاحم بين مكوناته وبلغ أحيانا حد الوهن والضعف[1]، كما هو عليه الحال اليوم.

## أولا: هدف الدراسة

في ضوء ما سبق، فإن الدراسة تهدف إلى محاولة البحث في تأثير دور كل من الحركات الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي، والحركات الإسلامية السياسية في فلسطين المحتلة ودول المواجهة العربية (مصر والأردن وسورية ولبنان)، التي شهدت، ولا تزال، حضورا ووجودا فاعلا في الساحة السياسية، بما تحمله من تصورات ورؤية خاصة تجاه الصراع العربي-الإسرائيلي، على مستقبل الصراع، ضمن احتمالات إما تصاعد وتيرة الصراع لجهة تعقيد التوصل إلى تسوية سلمية، أو حل الصراع، أو التوصل إلى اتفاق تسوية له، وصولا إلى محاولة ترجيح إحداها. ويقتضي

(1) مجموعة من الباحثين، مراجعة وتقديم حسن نافعة، انتفاضة الأقصى وقرن من الصراع، الطبعة الأولى، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2002، ص7-13.

ذلك البحث أولا في المنطلقات الفكرية والسياسية لتلك الحركات تجاه أسباب وسبل التعاطي مع الصراع العربي-الإسرائيلي، وكيفية إدارته وحله، مع توضيح المخرجات العملية لها، من أجل محاولة تبيان تأثير ذلك على مصير الصراع ضمن احتمالاته الثلاثة، مع الأخذ بعين الاعتبار المتغيرات القائمة ودور العوامل والأطراف الإقليمية والدولية المتداخلة فيه.

## ثانيا: أهمية الدراسة علميا وعمليا

تكتسب دراسة تأثير دور الحركات الدينية السياسية في مستقبل الصراع العربي-الإسرائيلي أهميتها من طبيعة موضوعها ومنهج تناولها.

وتبدو أهمية هذه الدراسة العلمية في كونها تبحث المنطلقات العقائدية الفكرية والسياسية والمخرجات العملية لكل من الحركات الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي، والحركات الإسلامية السياسية في فلسطين المحتلة ودول المواجهة العربية (مصر والأردن وسورية ولبنان)، تجاه الصراع العربي-الإسرائيلي، وهي حركات تحمل رؤية خاصة تجاهه، ممتزجة بالبعد الديني، فيما تحتل حضورا ووجودا فاعلا في الساحة السياسية، شكلت مؤخرا موضع بحث وجدل ونقاش مستمرين، من أجل تبيان تأثير هذا الدور على مصير الصراع العربي-الإسرائيلي، وهو مسار ممتد منذ الوجود الصهيوني في أرض فلسطين المحتلة ما يزيد عن مائة سنة، مجسدا بعمر إقامته «الدولة» لتاريخ النكبة بثلاث وستين سنة، دون أن يجد حلا، وذلك من خلال استخدام إحدى تقنيات الدراسات المستقبلية، وهي تقنية السيناريو، من أجل محاولة تبيان تأثير ذلك الدور على مستقبل الصراع ضمن احتمالات تصاعد وتيرته لجهة تعقيد التوصل إلى تسوية سلمية، أو حله، أو التوصل إلى اتفاق تسوية، وصولا إلى ترجيح إحداها، مع الأخذ بعين الاعتبار المتغيرات القائمة ودور العوامل المحلية والإقليمية والدولية المتداخلة في مسار الصراع. ومن خلال معرفة المسارات المحتملة التي ستأخذها الظاهرة موضع الدراسة في المستقبل، يصبح من الممكن دفع الأمور باتجاه المسار الذي يحقق أكبر قدر من المكاسب وأقل قدر من الخسائر، حيث ينبه استخدام تقنية السيناريو في الدراسة إلى كل المشكلات المحتملة الظهور فيما لو وقع حدث ما أو تم الإقدام على سلوك أو اتجاه معين، فإما أن يتم التخلي عنه أو الاستعداد لجعل المشكلات الناجمة عن الحدث المتوقع في حدها الأدنى، كما يساعد السيناريو على

تجنب الكارثة أو اقتناص الفرص المتاحة، وقد يؤدي إلى التخطيط لفعل أو اتجاه معين والاستعداد له، عبر إتاحته سلسلة من الخيارات باعتباره أداة لتشكيل المستقبل.

كما تكتسب هذه الدراسة أهميتها العملية من خلال الجوانب التالية:

- الدور الذي أخذت الحركات الدينية السياسية تلعبه في الحياة السياسية في المنطقة منذ أكثر من ثلاثين عاما، وتحديدا في ثمانينيات القرن المنصرم، كامتداد زمني سابق، بحيث لم تعد تكتفي بالجانب الدعوي الديني والخدمي، وإنما تجاوزته لجهة الانخراط في الحياة السياسية العامة ومحاولة إعادة الوحدة بين الدين والسياسة وفرض أجندتها ورؤيتها الخاصة في الساحة السياسية.

- تحمل تلك الحركات رؤية خاصة تستند إلى مرجعية دينية عقائدية تجاه رؤيتها لأسباب الصراع العربي-الإسرائيلي ولسبل معالجته والتعاطي معه، ولآليات إدارته وحله، بما يتغاير مع ما هو مطروح من متوالية المشاريع والمبادرات للتسوية.

- إن الصراع العربي-الإسرائيلي لا يزال قائما منذ أكثر من ستين عاما دون حل، رغم مشاريع التسوية المتواترة، وتوقيع كل من مصر عام 1979 والأردن عام 1994 معاهدات سلام مع الجانب الإسرائيلي، وإبرام اتفاق أوسلو الفلسطيني-الإسرائيلي عام 1993، حيث شكل الجمود والتعثر سمتين ملاصقتين للعملية السياسية. ويدخل في هذا السياق طبيعة وماهية الصراع نفسه، بجذوره وأبعاده وأطرافه المتداخلة، في ظل احتلال استعماري استيطاني إحلالي، تسبب في نشوب الصراع، بينما ينكر الحقوق الأساسية للشعب الفلسطيني في العودة وتقرير المصير، ويناهض الحقوق العربية المشروعة، وبالتالي تعد المقاومة والنضال الوجه الآخر للصراع.

- يستند الصراع العربي-الإسرائيلي في بعد مهم من أبعاده إلى الجانب الديني، دون التجاوز عن أبعاده الأخرى المهمة، حيث يشكل الدين موقعا مهما في الداخل الإسرائيلي بصفته عنصرا وظيفيا استخدمته الصهيونية السياسية، ولا تزال، لتحقيق أهدافها الاستيطانية الاستعمارية الإحلالية في فلسطين، وباعتباره ركيزة منطلق الحركات الدينية السياسية الإسرائيلية في منطلقاتها الفكرية والسياسية وممارساتها العملية تجاه الصراع، فيما شهدت المنطقة في السنوات ألأخيرة وجودا ملحوظا للحركات الإسلامية السياسية التي تسبغ البعد الديني على الصراع مع المحتل الإسرائيلي. وفي كلا الجانبين تلعب الحركات الدينية السياسية دورا وحضورا بارزا في الحياة السياسية بما تحمله من رؤية خاصة لذلك الصراع.

- الالتزام المستمر لحركتي حماس والجهاد الإسلامي، أبرز الحركات الإسلامية السياسية في فلسطين المحتلة، موقع المقاومة وعدم الحيدة عنه حتى في ظل تعرض بناها القتالية والبشرية للتدمير وسلاحها للإسقاط من قوى الاحتلال، ومن الأجهزة الأمنية التابعة لرئاسة السلطة الفلسطينية، التزاما منهما بخط المقاومة في مواجهة خط التسوية السائد. فيما يبرز دور حزب الله اللبناني المقاوم في وجه العدوان الإسرائيلي، بما ظهر جليا في مفاصل تاريخية مهمة، وكأن حركات المقاومة اليوم ضد الاحتلال الإسرائيلي المشترك تردف بالحركات الإسلامية السياسية، من دون أن يعني ذلك لصقها بكل تيار ديني.

- إن العلاقة بين الدين والسياسة تشكل موضع جدل ونقاش مستمرين لم يحسم أمرهما بعد، رغم تأثير الدين السياسي في الصراع، باعتباره أحد أعقد الظواهر الدولية، في ظل محاولات تنحيته واستبعاد دوره[1].

## ثالثا: مشكلة الدراسة وأسئلتها

شهدت ساحة منطقة الشرق الأوسط منذ ثمانينيات القرن المنصرم، كامتداد زمني سابق، حضورا ووجودا بارزا للحركات الدينية السياسية التي لم يعد بعضها يكتفي بالجانب الدعوي الخدمي، وإنما أخذت تسعى للعب دور فاعل ومؤثر في الحياة السياسية بجميع مظاهرها من منطلق رؤيتها الخاصة. وقد برز في الدول العربية الحركات الإسلامية السياسية التي تملك رؤية خاصة للصراع العربي-الإسرائيلي، استنادا إلى مرجعية إسلامية عقائدية فكرية سياسية، مقابل الحركات الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي التي تنطلق أيضا من منطلقات فكرية أيديولوجية خاصة، مستندة إلى النصوص الدينية التوراتية والتلمودية، تجاه الصراع العربي-الإسرائيلي، التي ترجمتها إلى مخرجات عملية في الأراضي الفلسطينية والعربية المحتلة، في ظل توظيف الصهيونية السياسية للدين بغية خدمة أهدافها الاستعمارية الاستيطانية فيها.

في ضوء ما سبق، فإن الدراسة تحاول البحث في التساؤل الرئيسي التالي:

ما مستقبل الصراع العربي-الإسرائيلي في ضوء تأثير الحركات الدينية السياسية؟، أي، ما تأثير دور كل من الحركات الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي، والحركات

(1) Jonathan Fox, Religion as an overlooked Element of International Relations, International studies review, vol.3, issue 3, Fall 2001.

الإسلامية السياسية في فلسطين المحتلة ودول المواجهة العربية (مصر والأردن وسورية ولبنان)، على مستقبل الصراع العربي-الإسرائيلي، ضمن احتمالات تصاعد وتيرة الصراع لجهة تعقيد التوصل إلى تسوية سلمية، أو احتمال حل الصراع، أو احتمال التوصل إلى اتفاق تسوية؟

وينبثق من التساؤل الرئيسي عدة تساؤلات رئيسية وأخرى فرعية، تحاول الدراسة الإجابة عليها وهي:

ما دور الدين في الصراع؟، وما إشكاليات العلاقة بين الدين والسياسة؟

ما موقف الحركات الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي من الصراع العربي-الإسرائيلي؟ وينبثق عن ذلك تساؤلات فرعية هي:

كيف وظفت الحركة الصهيونية السياسية الدين في المشروع الصهيوني الاستعماري الاستيطاني الإحلالي في فلسطين المحتلة؟

ما مظاهر البعد الديني في «دولة» إسرائيل؟

كيف تلاقت الصهيونية السياسية مع الصهيونية الدينية في توظيف الدين في المشروع الصهيوني في فلسطين المحتلة؟

ما أبرز المنطلقات الفكرية للصهيونية الدينية؟

ما موقف الحركات والأحزاب الدينية الصهيونية من الصراع العربي-الإسرائيلي؟

ما موقف الحركات والأحزاب الدينية الأرثوذكسية المتشددة من الصراع؟

ما جذور التيار الإسلامي السياسي في فلسطين المحتلة؟

ما موقع حركة حماس في الحياة السياسية الفلسطينية؟

ما موقف حماس من الصراع العربي-الإسرائيلي؟، بما يتداخل معه تساؤل آخر عن المنطلقات العقائدية الفكرية والسياسية والممارسات العملية للحركة تجاه الصراع؟

ما موقف الحركات والأحزاب الإسلامية السياسية في دول المواجهة العربية (مصر والأردن وسورية ولبنان) من الصراع العربي-الإسرائيلي؟، وكيف تعاطت تلك الحركات مع مساره؟

ما أثر المقاومة الإسلامية في مسار الصراع العربي-الإسرائيلي؟

ما مستقبل الصراع العربي-الإسرائيلي في ضوء تأثير الحركات الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي، وفي فلسطين المحتلة ودول المواجهة العربية؟

## رابعا: فرضية الدراسة

تنطلق الدراسة من فرضية رئيسية تسعى إلى إثبات صحتها، وتفيد بأن استمرار وجود وحضور المقاومة الإسلامية الفلسطينية والعربية، مقابل استمرار وجود وحضور الحركات الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي، بما تحمله من مواقف متشددة تجاه الصراع العربي-الإسرائيلي، إلى جانب بقاء الضعف العربي الإسلامي، واختلال موازين القوى لصالح الجانب الإسرائيلي، والانحياز الأمريكي له، من شأنه أن يؤدي إلى تصاعد وتيرة الصراع لجهة تعقيد التوصل إلى تسوية سلمية. وتأخذ تلك الفرضية بعين الاعتبار طبيعة وماهية الصراع نفسه بجذوره وأبعاده وأطرافه، وطبيعة المتغيرات والعوامل الإقليمية والدولية المحيطة به والمتداخلة فيه.

ويتفرع عن تلك الفرضية الرئيسية مقولات فرعية، تحاول الدراسة إثبات صحتها:

- كلما استمرت وتيرة الصراع وتزايدت حدته من دون حل، لعبت الحركات الدينية السياسية دورا وحضورا فاعلا في مساره.
- كلما اتجه مسار الصراع نحو التسوية، قلت جدوى دور وتأثير الحركات الدينية السياسية، الذي يتغذى في أحد عناصر وجوده الفاعلة من الصراع.
- إن مناهضة إسرائيل للحقوق الفلسطينية والعربية المشروعة، وطرح مشاريع تسوية لا تلبي الحد الأدنى من تلك الحقوق، يزيد من المواقف المتشددة للحركات الإسلامية السياسية.
- إن تزايد وتيرة المقاومة تجابه دوما بتصعيد تشدد مواقف الحركات الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي من الصراع.

## خامسا: حدود الدراسة ومجالها الرئيسي

تبحث الدراسة تحديدا في الحركات الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي، إضافة إلى الحركات الإسلامية السياسية في فلسطين المحتلة ودول المواجهة العربية (مصر والأردن وسورية ولبنان)، لتبيان تأثيرها على مستقبل الصراع العربي-الإسرائيلي. وتحدد الدراسة نطاقها الزمني الذي تغطيه بالبحث في ضوء الفرضية التي وضعتها ابتداء وستحاول إثباتها، وتستهدف فيها محاولة استكشاف احتمالات مصير الصراع العربي-الإسرائيلي في ضوء تأثير تلك الحركات في الفترة الممتدة منذ

مطلع ثمانينيات القرن المنصرم وحتى العام 2014. أي أن الدراسة حاولت بحث الشق المتعلق بتأثير تلك الحركات في مسار الصراع في الفترة الزمنية الممتدة منذ مطلع الثمانينيات وحتى العام 2010 من أجل البناء عليها لدى محاولة استكشاف احتمالات مستقبل الصراع في ضوء تأثيرها المحتمل ضمن المستقبل المتوسط الذي يمتد زمنيا حتى أربع سنوات قادمة، أي عام 2014. ولكن الدراسة لا تفصل تلك الفترة عن سابقاتها، فالعمر الزمني للحركات الإسلامية السياسية يعود إلى عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي، فيما يشكل بعضها اليوم إفرازا لامتداد تاريخي سابق، مما حتم ضرورة الرجوع إلى أبرز مفاصله التاريخية ذات العلاقة بالدراسة، أخذا بالاعتبار عدة عوامل منها تكرس الاحتلال الإسرائيلي بعد العام 1967 عقب ترسخه عام 1948، حيث شكلت هزيمة حزيران (يونيو) عاملا هاما في تنامي تلك الحركات، مثلما كان لحرب العام 1973 تأثيرها في ذلك الحضور، فيما برز دور حركتي حماس والجهاد الإسلامي مطلع الثمانينيات، كامتداد لجماعة الإخوان المسلمين في مصر، إضافة إلى حضور حزب اللّٰه الفاعل منذ تلك الفترة، أخذا بالاعتبار تأثير عوامل أخرى (سبق ذكرها) في هذا السياق. بينما شهدت ثمانينيات القرن الماضي بدايات إرهاصات التحول نحو الديمقراطية والعودة إلى الحياة البرلمانية والتعددية السياسية في الأردن التي تأطرت زمنيا عام 1989، ولكن في المقابل شهدت تلك الفترة أزمات داخلية على الساحة السورية بين جماعة الإخوان المسلمين والنظام السياسي، انعكست على حضور ونشاط الجماعة فيها.

في المقابل، شهدت تلك الفترة تصاعدا ملحوظا في دور الحركات الدينية السياسية داخل الكيان الإسرائيلي، تجسد أبرز مظاهره في ثقل دورها في الحياة السياسية والمجتمعية، وفي تزايد أعداد المتدينين، وبروز قوى دينية صهيونية ذات نفوذ كبير في الحياة السياسية كأذرع استيطانية، مثل «جوش إيمونيم»، وتتمتع بمصدر مالي خاص بها وتؤثر على السياسة الحكومية الاستيطانية لجهة تمويله والإيعاز بتوسيعه والحؤول دون إزالة المستوطنات أو تفكيك الكبرى منها، إلى جانب تأثيرها، أسوة بنظيراتها من الحركات الأخرى، في القضايا المتعلقة بالقدس المحتلة باعتبارها «عاصمة إسرائيل الأبدية الموحدة»، ورفض حق عودة اللاجئين الفلسطينيين، والانسحاب إلى حدود الرابع من حزيران (يونيو) 1967، التي تشكل أس برنامج الحكومة اليمينية الإسرائيلية الحالية برئاسة بنيامين نتنياهو، في ظل ترجيح حملها لها طيلة فترة تسلمها مقاليد

الحكم التي تنتهي افتراضا عام 2013، في حال عدم حلها قبيل موعدها المحدد بأربع سنوات، بينما تشوب عملية إجراء انتخابات جديدة وتشكيل الحكومة عقب مباحثات تأليفها حالة من الجمود السياسي النسبي قد تأخذ قرابة العام.

وفي ضوء ذلك فإن الدراسة تبحث، في مدخل تمهيدي، علاقة الدين بالصراع، باعتباره أحد أعقد الظواهر الدولية، من حيث موقف الأديان السماوية الأساسية اليهودية والمسيحية والإسلام من إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة، ومن موضع الدين في الصراع، وذلك قبيل الانتقال بحثا في بدايات وجود المشروع الصهيوني في فلسطين المحتلة وكيفية توظيف الدين سياسيا لخدمة الأهداف الاستيطانية الاستعمارية الإحلالية في الأراضي المحتلة، توطئة للبحث في الحركات الدينية السياسية داخله، من حيث موقعها في الحياة السياسية وموقفها من الصراع العربي-الإسرائيلي. كما تبحث الدراسة في جذور التيار الإسلامي السياسي في فلسطين المحتلة، باعتباره رد فعل لوجود المشروع الصهيوني في الأرض المحتلة، قبيل امتداده وتوسعه ليشمل احتلال أراض عربية أخرى، بما يتضمن ذلك التوقف عند حركة حماس، إحدى أبرز الحركات الإسلامية السياسية في فلسطين المحتلة، من حيث موقعها في الحياة السياسية الفلسطينية وموقفها من الصراع، إضافة إلى موقف الحركات الإسلامية السياسية في دول المواجهة العربية (مصر والأردن وسورية ولبنان) من الصراع، من حيث منطلقاتها الفكرية والسياسية وممارساتها العملية تجاهه، وذلك من أجل تبيان تأثيرها جميعا على مستقبل الصراع ضمن احتمالاته الثلاثة وصولا إلى ترجيح أحدها في ضوء تأثير دور تلك الحركات، مع الأخذ بعين الاعتبار طبيعة الصراع نفسه وطبيعة الكيان الإسرائيلي الاستعماري الاستيطاني، إضافة إلى المتغيرات القائمة والأطراف الإقليمية والدولية المحيطة والمتداخلة فيه.

ومن ذلك، فإن الدراسة لن تبحث في نشأة وتطور تلك الحركات ودورها في الحياة السياسية إلا ضمن الحدود التي تخدمها، كما لن تبحث في علاقة تلك الحركات مع الأنظمة والسلطات الحاكمة في بلادها، ولن تبحث في موقف الحركات الإسلامية السياسية من القضايا الداخلية ومن إشكاليات الحكم والديمقراطية والشورى وغيرها، ومن القضايا الدولية. كما لن يتم الحديث عن انشقاقات وانقسامات الجماعات والحركات الإسلامية السياسية، وهي كثيرة ومتعددة، ولن يتم الحديث عن النظرة النقدية تجاهها. وسيتم تناول العلاقة بين الدين والسياسة من زاوية البحث

في مواقف الأديان السماوية الأساسية من السياسة ومنظور الحركات لها، وأثر الدين في الصراع، مع إيراد أبرز مقولات المفكرين والأصول، والعودة إلى جيل الرواد في كل مقاربة رئيسية لاستدعاء أصولها ومقولاتها الرئيسية بما يخدم أغراض الدراسة فقط، دون الخوض في إشكاليات الحدود الفاصلة بينها، أو البحث في الإشكاليات والآراء المتباينة من مسألة أثر الدين في العلاقات الدولية. ومع ذلك، فإن الدراسة ستتناول المسائل المذكورة سابقا بما يخدم أغراضها فقط.

## سادسا: مفاهيم الدراسة

تعرف الحركة (movement) في العلوم السياسية بأنها التيار العام الذي يدفع طبقة من الطبقات أو فئة اجتماعية معينة إلى تنظيم صفوفها بهدف القيام بعمل موحد لتحسين حالتها الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية أو تحسينها جميعا. وتعد الحركة أكثر شمولا وفي الوقت نفسه أقل تماسكا وانضباطا من الحزب، إذ يمكن أن تكون الحركة نقابة أو جماعة ضغط أو تيارا عريضا أو حتى حزبا سياسيا[1]. وفي ضوء ذلك، تعنى الحركات الدينية السياسية بالفعل السياسي المباشر، وتعبر بشكل واضح عن انشغالها بأخذ زمام السلطة السياسية أو المشاركة فيها، وإذا تعاطت بالشأن الدعوي الديني والثقافي فذلك يحدث ضمن إستراتيجيتها السياسية. وترتبط تلك الحركات بعلاقة ما مع السياسة، وفي مركزها السلطة والدولة، إلى جانب ارتباطها بالمجتمع والممارسات الاجتماعية والدينية، وتنشط الحركات الدينية السياسية من أجل تطبيق رؤيتها نحو النظام والدولة والمجتمعات والمجالات المختلفة التي توجد فيها[2].

ولم يكن الإسلام السياسي ظاهرة قديمة فحسب، بل ظاهرة حديثة أيضا منذ الإصلاح الديني حتى نشوء الجماعات الإسلامية الحالية، فقد نشأ الإصلاح الديني بدافع سياسي، تمثل في ضعف الخلافة العثمانية واحتلال أراضي الأمة وتجزئتها وقهرها، ومن ثم الوجود الصهيوني في فلسطين المحتلة. وكان رائد الحركة الإسلامية

(1) عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979، ص222. وأيضا انظر: سامي ذبيان وآخرون، قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، الطبعة الأولى، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، 1990.

(2) انظر في ذلك: مانع الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، الرياض، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.

الحديثة وأكبر ممثل للإسلام السياسي جمال الدين الأفغاني الذي رفع راية الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل، بهدف تحرير أراضي المسلمين وحريتهم وتقدمهم وحشدهم. وقد خرجت حركات المقاومة من رحم الحركات الإسلامية، من دون تجاوز نضالات الحركات الوطنية القومية واليسارية[1]. وتتعدد التسميات والمصطلحات التي تطلق على الحركات الإسلامية السياسية، مثل الإحياء الديني والانبعاث الديني والصحوة الإسلامية والتيار الإسلامي والحركة الإسلامية، وهناك من يستخدم السلفية والمتشددة والإرهابية والمتطرفة، فيما يستخدم مصطلح الأصولية ترجمة عن المصطلح الإنجليزي Fundamentalism الذي ولد ونشأ في الغرب، ولكن أدى إطلاقه على الحركات الدينية الإسلامية إلى تشويه هذه الحركات واختزالها ضمن صور متطرفة[2]. وتشير الأصولية، عند البعض، إلى البحث عن أصول العقيدة وعن أسس الدولة الإسلامية وقواعد نظام الحكم الشرعي، وهي حركة ذات تنظيم تؤمن بشمولية الإسلام وتدعو إلى العودة إلى الأصلين القرآن والسنة، دون اعتماد التفسير الحرفي لهما دائما، وتوظف المجهود الفكري للأمة المتمثل في الاجتهاد في إعادة تشكيل المجتمع وإنشاء دولة إسلامية وفقا لتعاليم الإسلام[3]، بينما يستخدم آخرون تعبير «الإسلاموية»، ترجمة عن المصطلح الإنجليزي Islamicist، غير أنها في العموم تطلق على الحركات التي تنشط على الساحة السياسية، وتنادي بتطبيق قيم الإسلام وشرائعه في الحياة العامة والخاصة على حد سواء، وتناوئ في سبيل هذا المطلب الحكومات والحركات السياسية والاجتماعية الأخرى التي ترى أنها قصرت في امتثال تعاليم الإسلام أو خالفتها. ويغلب إطلاق هذا المصطلح على الحركات التي تصف نفسها بهذا الوصف وتنشط في مجال السياسة، إذ يندر إطلاق هذا المصطلح على الجماعات الصوفية مثلا التي لا تنشط في المجال السياسي.

(1) حسن حنفي، «الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة»، في الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، الطبعة الأولى، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2002، ص59-63.

(2) جيل كيبل، يوم الله: الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، ترجمة نصير مروة، الطبعة الأولى، قبرص، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، 1992، ص 11.

(3) رضوان الشيباني، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي: دراسة تحليلية، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2006، ص 17-23.

ويمكن تعريف الحركات الإسلامية بأنها تلك الحركات التي تؤمن بشمولية الإسلام لكل نواحي الحياة، وتتصدى لقيادة ما تراه جهدا لازما لإعادة تأكيد هذه الشمولية في وجه تراخي المجتمع وتقصير القيادات، والمؤثرات السلبية ومكايد الأعداء، وهي بهذا تدعي لنفسها دور القيادة الأخلاقية للمجتمع، متحدية بذلك القيادات السياسية والدينية التقليدية معا[1].

وبغية الخروج مما تطرحه تلك التسميات من التباسات وصعوبات، فإن ثمة من يميز داخل الحركات الإسلامية بين التيار الإخواني الذي يميل إلى الاعتدال والحذر من اللجوء إلى التكفير والدعوة إلى التغيير اعتمادا على المشاركة والعمل السياسي العلني بتدرج مع الاهتمام بالجانب الدعوي التربوي، والتيار الجهادي المتطرف الذي يقول بالحاكمية والتكفير والتغيير اعتمادا على العنف، تأثرا بالخطاب القطبي (نسبة إلى سيد قطب) وإعادة استدعاء ابن تيمية (كما سنوضحه في السياق)، رغم أن ثمة من يجد جوانب مشتركة بين التيارين تتمثل في الماضوية، أي عنصر العودة إلى الماضي والأصول أو السلف، وشمولية الرؤية للإسلام باعتباره دينا ودنيا، إضافة إلى الدعوة النضالية التي تجد ترجمة لها في الدعوة للتغيير وأسلمة المجتمع والدولة والعمل بالجهاد بكل أشكاله من أجل فرض تصورهم أو ما يسمونه بالحل الإسلامي، أي أن الإسلام مرجعية الفكر والعمل والطموح نحو إنشاء الدولة الإسلامية والسعي إلى تغيير المجتمع سلما أو عنفا في الاتجاه الأفضل بالنسبة إليها على جميع المستويات[2]، غير أن الجزئية الأخيرة تشكل الفارقة للتمايز بينهما، وهو ما كان سببا في حدوث الانشقاقات والخلافات داخل صفوف تلك الحركات.

وثمة من يميز بين الحركات الإسلامية السياسية التي تهتم بالفعل السياسي المباشر وتعبر بوضوح عن انشغالها بأخذ زمام السلطة السياسية أو المشاركة فيها، وإذا تعاطت بالشأن الدعوي أو الثقافي فذلك يحدث ضمن إستراتيجيتها السياسية،

(1) عبد الوهاب الأفندي، «الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع»، في الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، الطبعة الأولى، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2002، ص 13- 14 ص44.

(2) إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، الطبعة الأولى، بيروت، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2000، ص 10-13. وأيضا انظر: محمد سعيد العشماوي، الإسلامي السياسي، الطبعة الثالثة، القاهرة، دار سينا للنشر، 1992، ص 244- 246.

مقابل الإسلام السوسيولوجي الذي يطلق على الجماعات التي تهتم بالدعوة الثقافية والدينية، من دون وضع الأهداف السياسية ضمن أولوياتها، وهي في أغلبها جمعيات ثقافية أو خيرية أو صوفية[1]، لا تدخل ضمن نطاق البحث.

في المقابل، ثمة تصنيف للحركات الإسلامية باعتبارها تلك الجماعات التي تشترك معا في اعتبار أحد جوانب الإسلام أو تفسيراته الإطار المرجعي لها فيما يخص وجودها أو أهدافها، والتي تنشط بطرق مختلفة من أجل تطبيق الصورة التي تراها للإسلام في المجتمعات والدول والمجالات التي توجد بها. ويلعب الجانب الفكري دورا محوريا في تحديد التمايزات بين الحركات والجماعات الإسلامية المختلفة، بالإضافة إلى معايير أخرى يمكن الاستناد إليها مثل الأصول الاجتماعية والتصورات السياسية والأساليب الحركية، غير أن الأساس الفكري يظل القاعدة الأكثر صلابة للتصنيف والتمييز فيما بينها، حيث يمثل لبعضها نصا دينيا مقدسا تسعى لتطبيقه دون اجتهاد أو تعديل، بينما يشكل لأخرى مرجعية رئيسية لها الأولوية على أية مرجعيات أخرى قد تلجأ إليها، فيما يمتد تأثيره الحاسم إلى مختلف جوانب الحركات الإسلامية بدءا من أسمائها ومرورا بمصطلحاتها ورموزها وأشكالها التنظيمية وانتهاء بإستراتيجيتها وأساليبها الحركية، فهو يعتمد على فهمها لتفاصيل علاقة مشروعها الفكري والسياسي والاجتماعي بقواعد الإسلام وأصوله، كما قد تختلف في تفسيرها لبعض تلك القواعد والأصول. وفي ضوء ذلك، تصنف تلك الحركات إلى حركات إسلامية دينية (لا تدخل ضمن نطاق البحث) تقوم على قراءة معينة للإسلام والنصوص القرآنية الكريمة تنظر من خلالها للأفراد والمجتمعات والدول من منظور صحة العقيدة فقط، وإقامة التوحيد والعبودية الحقة لله تعالى، بهدف إعادة أسلمتهم بوصفهم خارجين عن الإسلام، حسب رؤيتها، من دون أن تلقى اهتماما يذكر إلى ما هو دون ذلك من مستويات ومصادر فقهية وشرعية. وتمثل النصوص القرآنية والنبوية وبعض آثار السلف المعين شبه الوحيد لها لجلب الأفكار والخبرات التنظيمية والحركية التي تفسرها حرفيا وفق قاعدة عموم اللفظ وليس «خصوص السبب» الذي نزلت من أجله أو ذكرت في سياقه تلك النصوص

(1) عبد الحكيم بن شماش، «مستقبل حركات الإسلام السياسي في المغرب»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 325، آذار (مارس) 2006، ص40.

الكريمة. وتنقسم تلك الحركات، في تبنيها للحقبة النبوية وما تلاها من خلافة راشدة وقياس المرحلة الحالية عليها، إلى حركات متطرفة سلمية ترى أن المجتمعات تعيش في مرحلة أقرب لمرحلة المجتمع الجاهلي والدعوة في مكة قبل الهجرة منها إلى المدينة، وأن الوقت لم يحن بعد للعمل بالسياسة أو بناء دولة إسلامية أو ممارسة القتال، مثل حركات التكفير والهجرة التي تعتزل المجتمع داخله أو تنفصل عنه بالخروج منه إلى الصحارى والمناطق البعيدة انتظارا لأن يظهر الله دينه وتعود إلى المجتمع منتصرة، وحركات إعادة الدعوة، إضافة إلى الحركات الجهادية العنيفة التي ترى أن ما أحاط بمرحلة الإسلام في المدينة وما تلاها هو الأقرب للعصر الذي تعيش فيه الآن، وأن العنف، أو الجهاد، هو الوسيلة لإعادة أسلمتها وتأسيسها من جديد على نفس القواعد التي أسست عليها دولة المدينة، وتنقسم بحسب الأولويات الحركية لتطبيقها إلى محلية الطابع والحركات الاستقلالية الانفصالية والحركات دولية المجال. في المقابل تنطلق حركات إسلامية سياسية (موضع البحث) من قراءة مختلفة للإسلام، وتنظر إلى الأفراد والمجتمعات والدول الإسلامية على حقيقتهم مسلمين غير ناقصي العقيدة، ولكنها تهدف إلى إعادة تنظيمهم حسب الشريعة الإسلامية. ولا تتوقف تلك الحركات، في تفسيرها للنصوص القرآنية والنبوية الكريمة، عند ظواهر النصوص وألفاظها بل توسع من نظرها ليشمل مقاصد الشريعة ومصالح الناس وأسباب النزول واجتهادات الفقهاء، ولا تتوقف المرجعية التاريخية لها عند المرحلة النبوية والخلافة الراشدة فقط، بل تتسع لتشمل التاريخ الإسلامي وتراثه الموزع على قرونه الأربعة عشر والذي تستقي منه مصطلحاتها وقياساتها على الواقع المعيش، ولكن يظل الإسلام بمنزلة الوعاء الحضاري الديني التاريخي الذي تستمد منه رؤاها لتنظيم المجتمعات والدول التي توجد فيها. ومنها حركات سلمية ساعية للحكم والسلطة السياسية من أجل تطبيق برنامجها الإسلامي الطابع عبر الوسائل السياسية السلمية، إضافة إلى حركات التحرر الوطني المسلحة ضد الاحتلال، التي خرج معظمها من بين صفوف جماعة الإخوان المسلمين، وتمثلها حماس والجهاد الإسلامي، إضافة إلى حزب الله، باعتبارها جزءا من تلك الحركات التي دفعت بها الظروف المحيطة بها في مجتمعاتها التي تخضع للاحتلال إلى تبني برنامج للتحرر

الوطني يقع الكفاح المسلح في القلب منه[1]، بحيث لا ينظر بعض المراقبين إلى هذا النضال من منظور الأيديولوجيا والأهداف الإسلامية، بل من منظور حقهم في الكفاح ضد الاحتلال الإسرائيلي وتحرير الأرض والوطن وإقامة الدولة الفلسطينية المستقلة وعاصمتها القدس، بصفته هدفا وطنيا رئيسيا للفلسطينيين والعرب جميعا[2].

وقد استفادت الدراسة من مجمل تلك التعريفات، وخلصت منها إلى أن الحركات الدينية السياسية هي تلك الحركات التي تستند إلى عقائدية فكرية سياسية معينة تدمج الحيزين الديني والسياسي معا، عبر انشغالها بالجانب الديني الخدمي والفعل السياسي المباشر معا، من خلال تعاطيها بالحقل السياسي وانخراطها في الهياكل والمؤسسات السياسية القائمة، مثل الحكومة والبرلمان، مع ضرورة التمييز هنا بين الحركات الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي، التي تستند إلى النصوص الدينية التوراتية والتلمودية باعتبارها مرجعية فكرية سياسية لرؤيتها تجاه الصراع العربي-الإسرائيلي، تجد مخرجاتها العملية على أرض الواقع، عبر العنف والتطرف والتهجير والاقتلاع والاستيطان، بينما تستند الحركات الإسلامية السياسية إلى المرجعية العقائدية الإسلامية التي تأخذ بالنصوص القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة، من دون الأخذ بالنص الحرفي لها، إضافة إلى السلف والتراكم المعرفي التاريخي، وتنادي بالأخذ بتعاليم الشريعة الإسلامية وضرورة تطبيقها في جميع مناحي الحياة، انطلاقا من شمولية النظرة للدين الإسلامي التي تطول المنظومة المجتمعية الدينية والدنيوية معا، عبر وسائل الفعل السياسي المباشر والمشاركة السياسية في الحكومة والبرلمان، ورفع راية الجهاد ضد الاحتلال، وليس العنف في الداخل[3]، أي الحركات التي تحتل وجودا وحضورا سياسيا فاعلا في مناطق تواجدها، وتنخرط في هياكلها المؤسسية السياسية البارزة، وتحمل رؤية وتصورا معينا تجاه الصراع العربي-الإسرائيلي مارسته

(1) مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية في مؤسسة الأهرام، دليل الحركات الإسلامية في العالم، العدد الأول، الطبعة الأولى، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية في مؤسسة الأهرام، 2006، ص 15-24.

(2) رضوان السيد، «مستقبل الحركات الإسلامية في ظل المتغيرات الإقليمية والدولية»، في الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، الطبعة الأولى، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2002، ص 178-179.

(3) أحمد عطية الله، القاموس الإسلامي، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1963.

عمليا سواء بشكل مباشر أم غير مباشر.

واستنادا إلى ذلك، فإن الدراسة تعنى فقط بالحركات والأحزاب الدينية الصهيونية والأرثوذكسية المتشددة، التي تنخرط في الحياة السياسية في الكيان الإسرائيلي، وبالتالي، لن يدخل ضمن دائرة بحثها الحركات والقوى الدينية «الحريدية» المعارضة للصهيونية وللمشاركة السياسية في الكيان الإسرائيلي، والتي تنادي بتكفير الدولة والانعزال الجيتوي الداخلي عنها، مثل جماعة نطوري كارتا والطائفة الحريدية والحسيدية وحركة حبد. كما أن الدراسة تعنى فقط بحركة حماس أساسا، دون تجاوز حركة الجهاد الإسلامي، في فلسطين المحتلة، وبجماعات الإخوان المسلمين في كل من مصر والأردن وسورية، إضافة إلى حزب الله في لبنان، وبالتالي لن يدخل في إطار بحثها الحركات الإسلامية الجهادية والجماعات الإسلامية الأخرى. ومن ذلك، فإن الدراسة ستبحث فقط في كل ما يتصل برؤية وموقف تلك الحركات من الصراع العربي-الإسرائيلي، باعتبار أن الحركات الإسلامية السياسية في دول المواجهة العربية تشكل عمقا عربيا وإسلاميا إستراتيجيا للمقاومة في الأراضي الفلسطينية المحتلة.

**التعريف الإجرائي**: تتمثل أبرز المؤشرات الإجرائية للحركات الدينية السياسية في: المشاركة في الحياة السياسية والعامة، وتشكيل الأحزاب، والتمثيل النيابي.

تحديد المتغيرات: في ضوء ما سبق، فإن الحركات الدينية السياسية تعد المتغير المستقل في الدراسة، بينما يعد مستقبل الصراع العربي-الإسرائيلي المتغير التابع.

## سابعا: منهج الدراسة

إن محاولة دراسة تأثير دور الحركات الدينية السياسية في مستقبل الصراع العربي - الإسرائيلي، يتطلب أولا كإطار ومدخل نظري الإشارة إلى نظرية الصراع باعتبارها إحدى النظريات الكبرى في العلاقات الدولية، وإحدى أعقد ظواهرها.

ويستخدم مصطلح الصراع للإشارة عموما إلى وضع تنخرط فيه مجموعة معينة من الأفراد (سواء مجموعة دينية أو ثقافية أو سياسية..)، في تعارض واعٍ مع مجموعة أو مجموعات أخرى معينة، لأن كلا من هذه المجموعات يسعى لتحقيق أهداف متناقضة فعلا أو تبدو أنها كذلك. وقد يكون الصراع عنيفا أو غير عنيف، مستمرا أو متقطعا، قابلا للحل أو غير ذلك، وقد يكون عقائديا أو غير عقائدي، إلا أنه يشترط أن يكون بين الجماعات، وأن يكون ظاهرا وليس كامنا، أي لا بد من أن يكون هناك

إدراك من جانب الجماعات لوجود هذا الصراع[1].

وحتى سبعينيات القرن المنصرم، كان ثمة انفصام غير حدي بين منهجي الصراع الكلي والجزئي، ففيما تركز نظريات الصراع الصغرى micro في تحليلاتها على الشخص كوحدة قياس أساسية وليس على المجموعة، فإن نظريات الصراع الكبرى macro تعنى أساسا بتحليل الصراع على مستوى المجموعات وعلى العلاقة بينها[2]، إلا أن ذلك التمايز قد زال حينما أخذت كلتا النظرتين بالتداخل أو ما يسمى بالتناسج (sunthesizing)، فأخذ السلوكيون (منظرو النظريات الصغرى) يعترفون بتأثير المؤسسات والجماعات والبيئة الثقافية في تشكيل البناء النفسي للفرد والجماعة، مقابل اهتمام أكبر من علماء الاجتماع (منظري النظريات الكبرى) بدور العوامل الفردية في العملية الاجتماعية. وقد تطورت نظريات حديثة تجمع بين macro وmicro في أواخر الثمانينيات لشرح الصراع بشكل شمولي، من أبرزها «الاحتياجات الإنسانية» (human needs theory ) ونظريات العدو (enemy systems theory) ونظريات حلول الصراع (conflict resolution)[3]. وتركز نظريات الصراع الكبرى على الجماعات تحديدا. وهناك كثير من المقولات التي تندرج في هذا الإطار، فهناك من يرى أن ظاهرة الصراع ملازمة وطبيعية لوجود الجماعة مقابل من يرى أن الصراع يؤدي إلى الاختلال الوظيفي في النظام الاجتماعي، فيما يركز البعض على الأسباب المولدة للصراع من حيث التركيز على العامل الأيديولوجي والسياسي والثقافي والديني، مقابل الحرمان الاقتصادي وعدم الاستقرار السياسي والنزوع نحو محاولة تغيير الأوضاع القائمة[4].

ويقوم الصراع في جانب منه على الدين الذي يتداخل معه ومع إدارته وحلوله. وإذا كان البعض مثل والتز يشير إلى ثلاثة مستويات للصراع، وهي المستوى الفردي

(1) جيمس دورتي، روبرت بالتسغراف، النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية، ترجمة وليد عبد الحي، الطبعة الأولى، الكويت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،1989، ص 140 -141.

(2) William G.Gunnigham, Conflict Theory, New York, University of Auckland press, 1998.

(3) لمزيد من التفاصيل انظر: دورتي، بالتسغراف، النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية، مرجع سابق، ص 140-160. وأيضا:

Robert A. Baruch Bush, Realizing the potential of international conflict work: connections between proactive and theory, negotiation journal, jan, 2003.

(4) دورتي، بالتسغراف، النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية، مرجع سابق، ص 225-235.

ومستوى البيئة الداخلية للدولة ومستوى يتمثل في بنية النظام الدولي، فإن ثمة من يعتقد أن مفهوم وأدبيات الصراع قد اختلفت من حيث الأطراف الداخلة فيه، خاصة بعد أحداث سبتمبر 2001 حيث أصبح الصراع أو المواجهة بين نظام عالمي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية مقابل جماعات وأطراف وليس بين دول حتى وإن كانت داعمة لها، بعدما طرأ قبلا تغيير على مفهوم الحرب والصراع ذاته الذي لم يعد بين الدول فقط وإنما بات بشكل ملاحظ يدور داخل الدول نفسها، أو أن تدخل فيه حركات وجهات تستند إلى مرجعية عقائدية سياسية وفكرية وتحمل رؤية معينة تجاه الأحداث والقضايا المحيطة بها(1).

وتبرز أهمية دراسة نظرية الصراع هنا في فهم تصورات ورؤى القوى الدينية السياسية المستندة إلى مرجعية عقائدية سياسية وفكرية معينة تسبغها على فهمها للصراع ولأسبابه وتطوره وكيفية معالجته. وقد برز الاهتمام بالحركات الدينية السياسية في فلسطين المحتلة ودول المواجهة العربية وفي الكيان الإسرائيلي في الآونة الأخيرة من حيث حضورها في الساحة السياسية ودورها في مسار الصراع العربي-الإسرائيلي، بما تحمله من رؤية خاصة تستند إلى مرجعية عقائدية فكرية وسياسية معينة، تسبغها على أسبابه وسبل معالجته وحلوله.

وتعد هذه الدراسة من الدراسات المستقبلية في العلوم السياسية، حيث تهدف إلى محاولة بحث مستقبل الصراع العربي-الإسرائيلي في ضوء تأثير الحركات الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي وفي كل من فلسطين المحتلة ودول المواجهة العربية. ويعرف علم الدراسات المستقبلية بأنه العلم الذي يرصد التغير في ظاهرة معينة ويسعى لتحديد الاحتمالات المختلفة لتطورها في المستقبل وتوصيف ما يساعد على ترجيح المسار الأكثر احتمالا للحدوث انطلاقا من المعطيات المتوفرة، دون الزعم ببلوغ النتائج المؤكدة، وإنما محاولة عرض المسارات المحتملة مستقبلا لتطور الظاهرة موضع البحث وتغيرها، مما يجعل العمل على دفع الأمور باتجاه المسار الذي يحقق أكبر قدر من المكاسب وأقل قدر من الخسائر ممكنا. وقد مرت الدراسات المستقبلية، التي تشكل إحدى أهم الإفرازات والخبرات المكتسبة من الحرب العالمية الثانية، بمراحل تطور على يد عدد من الباحثين باتجاه التخلي عن التفسير الأحادي الديني

---

(1) Andrew Harvey, Ian Sullivan, A clash of systems: An analytical framework to demystify the radical islamist threat, parameters, winter 2005.

للصراعات والحروب، مع إبقائه كأحد الأبعاد وليس البعد الوحيد، لأهميته. وقد بدأت تلك الدراسات بالتبلور في أواخر خمسينيات القرن المنصرم، إلى أن شهدت تطورا في الستينيات والسبعينيات منه بظهور ما يسمى بحوث «المستقبليات» المبنية على توقعات لتطورات محددة، ومن ثم شهد تطورا في عقدي الثمانينيات والتسعينيات ليشمل دراسات مستقبلية المحتوى ومحددة الموضوع والمدى الزمني والمنهج العلمي. وتعنى الدراسات المستقبلية برصد التغير عبر الزمن، إذ إن مستقبل الظاهرة مرهون بطبيعة التغيرات التي ستصيبها عبر الزمن القادم، وذلك من أجل إدراك المسار المستقبلي للظاهرة موضع البحث، فيما ثمة أنماط للتغير المستمر وغير المستمر والمدرك وغير المدرك والكمي والنوعي. وتهدف الدراسات المستقبلية، التي هي غربية في الأساس حيث بدأت الدراسات المستقبلية تظهر بوضوح في العالم العربي مع مطلع ثمانينيات القرن الماضي تقريبا، إلى دراسة المستقبلات الممكنة والمستقبلات المحتملة، أي الترجيح بين الاحتمالات المختلفة لمستقبل ظاهرة معينة، ودراسة تأثير التوقعات المستقبلية على السلوك الحالي ومحاولة تفسير الماضي وتوجيه الحاضر، والتأكيد على صورة معينة مفضلة في المستقبل والبحث عن أدوات تدعيم احتمالات الوصول إليها[1].

وتقوم الدراسات المستقبلية على عدة مبادئ تتمثل في دراسة التاريخ والإحاطة بجميع المتغيرات المحيطة ومدى تأثيرها، وتصور المستقبل مع توضيح الأهداف والغايات، وعدم التحيز، وتوضيح القدرات المطلوبة لإنجاز كل مسار مستقبلي وتحديد الآليات للتغيير والتطوير والارتقاء بالممارسات المستقبلية، والارتكاز على عوامل التطور في المجالات المختلفة بما يحقق الأهداف والغايات، إضافة إلى الاعتماد على سيناريوهات مختلفة تشمل جميع الاحتمالات الممكنة التي قد يستفيد منها صانع القرار بناء على الموقف/ الأزمة المستقبلية. وتسهم هذه المبادئ في تحديد أنماط الدراسات المستقبلية، أو طرائق بناء السيناريوهات المستقبلية، الممثلة في التالي:

- النمط الحدسي (Intuitive) أو (الطريقة اللانظامية): ويستند إلى الخبرة الذاتية والتخيل ويفتقد غالبا للمعلومات والبيانات، مما يجعله غير شائع الاستخدام

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: وليد عبد الحي، مدخل إلى الدراسات المستقبلية في العلوم السياسية، الطبعة الأولى، عمان، المركز العلمي للدراسات السياسية، 2002، ص 15-38.

حاليا، غير أن ثمة من يعده بداية التفكير في بناء السيناريوهات باستخدام مجموعة الشروط الابتدائية في كتابة مواصفات المسار المستقبلي وصولاً إلى تصور الوضع المستقبلي النهائي.

- النمط الاستطلاعي (Exploratory): يستشف المستقبل المحتمل، أو الممكن تحقيقه، من خلال نموذج واضح للعلاقات والتشابكات.
- النمط الاستهدافي أو المعياري (Normative): ويعد تطويرا للنمط الحدسي، لكنه يتجاوزه مستفيدا من الإضافات المنهجية في العلوم التطبيقية والرياضية.
- النمط المختلط أو نمط المعطيات العكسية للاتساقات الكلية (Feedback Models): ويركز في مجمل المتغيرات، في إطار واحد، يجمع بين النمطين السابقين في شكل تغذية عكسية تعتمد على التفاعل المتبادل بينهما، من دون إهمال الماضي أو تجاهل الأسباب التي تفرض نفسها لتغيير مسارات المستقبل. ويجمع هذا النمط بين البحوث الاستطلاعية المعتمدة على البيانات والحقائق الموضوعية، والبحوث المعيارية التي تهتم بالقدرات الإبداعية والتخيل والاستبصار. ويمثل هذا النمط خطوة متقدمة في المسار المنهجي للبحوث المستقبلية المعاصرة، ويعد الأكثر استخداما في بناء السيناريوهات في الوقت الحالي، بسبب الجمع بين أساليب مختلفة في القياس والتنبؤ والبحث المستقبلي، وهو أسلوب منهجي في الدراسات المستقبلية، إضافة إلى خصيصة التفاعل، وزيادة احتمالات الإنجاز السريع لأهداف المشروع[1].

وقد تطورت الدراسات المستقبلية منهجيا من خلال التقنيات، وهي الطريقة التي يستخدمها الباحث للوصول إلى النتيجة، حيث سيتم في هذه الدراسة الاستعانة بإحداها والممثلة بتقنية السيناريو التي طورها «هيرمان كان» أثناء وجوده في مؤسسة راند الأمريكية، ويلقي عليها أهمية كبيرة لفهم كل ما يحيط بظاهرة معينة أو بنظام مؤثر. ويرى «كان» أن السيناريو عبارة عن توقعات تخضع للتقييم والدراسة وفق معايير معينة تساعد في فهم وتحليل الظاهرة موضع البحث من خلال وضع خيارات معينة وترجيح إحداها، ويعتبر أن السيناريو يقود إلى رؤية كاملة وشمولية للظاهرة شريطة

(1) المرجع نفسه. وانظر: ماجد فخري، «تطور فكرة المستقبل في العصور القديمة والحديثة»، بيروت، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، العدد العاشر، نيسان (أبريل) 1979، ص 10-25.

وضوح الأهداف والأغراض المتأتية من الدراسة وتوفر المعلومات الكاملة عنها. وأكد «كان» على أهمية بناء السيناريو لأنه ينبه إلى كل المشاكل المحتملة الظهور، مما يؤدي إلى التخلي عن الفكرة المطروحة أو المقترحة والاستعداد لجعل المشكلات الناجمة عن الحدث المتوقع في حدها الأدنى، إضافة إلى أنه يساعد على تجنب الكارثة أو اقتناص الفرص المتاحة، وعلى التخطيط والتقويم لعمل معين. ويتيح المستقبل سلسلة من الخيارات، معتبرا أن السيناريو يشكل أداة لتشكيل المستقبل. وتحتاج كتابة السيناريو، بحسبه، إلى كم كاف من المعلومات عن الظاهرة بغرض تحديد التداعيات المترتبة على كل سيناريو من السيناريوهات[1].

ويعد السيناريو وصفا لوضع مستقبلي ممكن أو محتمل أو مرغوب فيه، مع توضيح ملامح المسار أو المسارات التي يمكن أن تؤدي إلى هذا الوضع المستقبلي، وذلك انطلاقا من الوضع الراهن، أو من وضع ابتدائي افتراضي. فالسيناريو نتاج مشهد حاضر أقرب إلى الحدوث بحسب تقدير صاحب السيناريو، كما أنه من الممكن طرح سيناريوهات عديدة تنطلق أيضا من الواقع، ولكن باحتمال تطور هذا الواقع في ظل مشاهد مختلفة من دون أن يسير هذا الواقع أو يتحرك في مشهد واحد حتمي.

كما أن السيناريو وسيلة للتخطيط الإستراتيجي ولتخطيط السياسات والتطوير التنظيمي، أو اختبار الإستراتيجيات لمكافحة التطورات المستقبلية الغامضة. وعادة تكون السيناريوهات عبارة عن بدائل، حيث يتم بناء أكثر من سيناريو، فيما تشكل نقطة البداية وصفا للوضع الحالي انطلاقا من بيانات كمية وكيفية، تعتمد على تصوراتنا للمستقبل وتعمل على توجيه المسار التنموي للهدف المرغوب فيه. كما يعتبر السيناريو وصفا موجزا للأوضاع المستقبلية التي يمكن تحديدها من خلال التفاعل مع الاتجاهات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الوقت الحاضر. وبسبب اعتماد الدراسات المستقبلية على تحديد البدائل لظاهرة مستقبلية من أجل استكشاف التفاعلات والعلاقات المتبادلة لنفس الظاهرة أو مع السياق المحيط بها، وبما أن مختلف الرؤى المستقبلية تسعى لاستكشاف العلاقات والمسارات في عالم مجهول،

---

(1) Herman Kahn, Techniques of systems analysis, New York, Ran corporation,1957, pp. 7–28.

كما استفادت الدراسة من منهجية استخدام تقنية السيناريو في الدراسة التالية:

Kahn, The next 200 years ascenario for America and the world, New York, William morrow and company, Inc, 1976.

فإن أحد أهم أهدافها يكمن في معرفة ماهية المستقبل وكيفية إحداث تعديلات عليه، وسط اعتقاد بأهمية التخطيط كوسيلة تدفع التنمية في مسار مفتوح للخيارات الإنسانية المستقبلية المحتملة. ومن ذلك؛ فإن السيناريو يرمي إلى وصف احتمالات الأحداث المختلفة والتصرف فيها، أي أنه وصف لوضع مستقبلي ممكن أو محتمل أو مرغوب فيه، مع توضيح ملامح المسار أو المسارات التي يمكن أن ينجم عنها هذا الوضع المستقبلي، انطلاقا من الوضع الراهن أو من وضع ابتدائي مفترض. وهو يعتمد على الأسلوب العلمي الدقيق للوصول إلى الحقائق، وينطلق من أحداث أو معطيات رئيسية تعتمد على واقع فعلي(1).

### * عناصر رئيسية للسيناريو:

في ضوء التعريفات السابقة، يمكن الإشارة إلى ثلاثة عناصر رئيسية للسيناريو:

- وصف وضع مستقبلي محتمل: وفي هذه الحالة يتم الحديث عن سيناريو استطلاعي، حيث يبدأ من معطيات واتجاهات عامة، في محاولة لاستكشاف ما يمكن أن ينتج عن الأحداث والتصرفات. ومن ناحية أخرى، قد يمثل وضعا مستقبليا مرغوبا، وفي هذه الحالة يتم الحديث عن سيناريو استهدافي، نقطة بدايته تشمل مجموعة من الأهداف المحددة التي ينظر إليها صورة مستقبلية متناسقة.

- وصف مسار أو مسارات مستقبلية: ويُقصد به وصف جدول زمني مزعوم مترتب على ظاهرة معنية، تبدأ من وضع مستقبلي فعلي أو مفترض أو مرغوب فيه. ويتشكل المسار المستقبلي من خلال عملية تحليل لسلسلة من الأحداث والتصرفات والتفاعلات التي تنشأ بينهم أو من الآثار المترتبة على ذلك.

- الوضع الابتدائي: وهو نقطة انطلاق أو مجموعة شروط أولية لكل سيناريو، تأخذ في الاعتبار البيئة المحيطة داخليا وإقليميا وعالميا، وبوادر بدء الظاهرة موضع البحث ومؤشرات حدوثها، والفاعلين الرئيسيين فيها وتوجهاتهم، وحصر التباينات للأطراف الفاعلة وربط ذلك بعلاقاتها بالأهداف المحققة، إضافة إلى مسار الظاهرة وتطورها. ويتم التمييز هنا بين نوعين من العناصر ضمن مجموعة الشروط الأولية للسيناريو: الوقائع والجهات الفاعلة، حيث تعني الوقائع حقائق الأوضاع الاقتصادية

---

(1) وانظر: علي الدين هلال، «التعريف بدراسات المستقبل»، القاهرة، السياسة الدولية، كانون الثاني (يناير) 1988، ص67-69.

والاجتماعية والتكنولوجية والسياسية والتأثيرات الخارجية والاتجاهات السائدة، إضافة إلى الاتجاهات الجديدة، فيما تعد الجهات الفاعلة القوة الأكثر تأثيرا على صنع الأحداث، سواء كانت فعلا أم رد فعل[1].

*** خصائص السيناريو:**

يستند السيناريو إلى منهج علمي دقيق للحصول على الحقائق، وأحداث رئيسية واقعية، ويقوم على تحقيق أهداف وطنية أو سياسية أو عسكرية أو اقتصادية، أو الوصول إلى أقرب ما يمكن من تلك الأهداف. فيما يدور عدد السيناريوهات غالبا بين اثنين وأربعة، مما يساعد على التخطيط لها، في ظل سرعة حصول التغيرات والتقلبات.

*** أقسام السيناريو:**

ينقسم السيناريو إلى قسمَين:

- **صنع الأزمة**: وهو سيناريو إيجابي يفرض إرادته، من خلال صنع أزمة معينة، تهدف إلى إجبار الطرف الآخر على قبول قرار ما. ويتسم هذا السيناريو بإجراءات إيجابية فاعلة، ويفرض مواقف محددة على قيادة الطرف الآخر للتعامل معها، ومن خلال ذلك ، ينفذ القرار.
- **مواجهة الأزمة**: وتتمثل كإجراءات سلبية (دفاعية) وإيجابية (هجومية) نشطة للتعامل مع الأحداث الخارجية أو الداخلية، لتسخير الإمكانيات، وتحديد الأسلوب وتوظيف الأشخاص والمنظمات التي سوف تعالج مراحل الأزمة. ويمكن من خلاله فهم الطريقة التي تمكن من تحويل الأزمة من سلبية إلى إيجابية، وتحقيق الهدف المستقبلي المقترح[2].

*** أنواع السيناريوهات:**

يعنى السيناريو في الأساس برصد مسار ظاهرة سياسية معينة وعرض الاحتمالات والإمكانيات والخيارات البديلة التي تنطوي عليها التطورات المستقبلية كما تكشف

(1) هاني محمد خلاف، «المستقبلية بين المنهج العلمي والفكر الشرقي»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 50، تشرين أول (أكتوبر) 1977، ص6-21.

(2) المرجع نفسه.

عنها السيناريوهات المختلفة، وعرض النتائج المترتبة على الخيارات المختلفة في السيناريو، ومحاولة رصد الاتجاه الذي ستسير فيه تلك الظاهرة، بمعنى أن الظاهرة قد تتطور في اتجاه أو آخر، ولكن أيا كان الاتجاه الذي ستسير فيه الظاهرة، فإنه لن يخرج عن أحد الاحتمالات الثلاثة التالية: فإما أن تتطور الظاهرة تطورا إيجابيا بشكل عام وهو ما يسمى السيناريو التفاؤلي، أو تطورا سلبيا وهو ما يسمى السيناريو التشاؤمي، أو أن يتسم مسار الظاهرة بالثبات دون تغيير بمعنى ألا يحدث تغيير ذو أهمية سواء كان إيجابيا أم سلبيا، وهو ما يسمى السيناريو الاتجاهي. ويسعى السيناريو إلى استعراض كل الاحتمالات وما سيترتب على كل منها. وثمة من يصنف السيناريوهات إلى ما سماه «كاهان» السيناريو الخالي من المفاجآت أو السيناريو الرجعي أو سيناريو الاتجاه، وفي جميع الحالات تكون الأحداث التي يتم وضعها ضمن هذا السيناريو هي الأحداث الأكثر احتمالا، أو أفضل طريق إلى المستقبل، وهناك السيناريوهات الاستقرائية التي تستخدم البيانات المأخوذة بصورة رئيسية من الحاضر، وتتبع الخطوط الرئيسية من حيث الأمور الممكنة والمحتملة. وهنا لا بد من فهم الفارق بين الأحداث والوقائع التي تكون متوقعة أو غير متوقعة وتكون عادة متصلة بوقت معين، وبين الاتجاه الذي يمثل اتجاه حركة الحادثة أو الواقعة نفسها وهي عموما تفتقر إلى حدود الوقت. ويتم تحديد مؤشرات كل مسار وتداعيات كل سيناريو من السيناريوهات المقترحة والتداعيات المترتبة على كل خطوة من خطواته، مع ربط هذه التداعيات المختلفة بعضها ببعض وإدراك تأثيرها على بعضها في القطاعات المختلفة، ومن ثم ترجيح مسار معين على غيره مع محاولة تبيان تأثير هذا المسار الذي جرى ترجيحه على موضوع البحث قيد الدراسة ضمن مساراته المختلفة[1]. وقد حدد العالم سلافتر (Slaughter) أربعة أنواع من السيناريوهات، وهي: السيناريو المرجعي أو سيناريو استمرار الوضع القائم، وسيناريو الانهيار ويمثل عجز النسق عن الاستمرار أو فقدان قدرته على النمو الذاتي أو بلوغ تناقضات النظام حدا يفجره من داخله، وسيناريو العصر الذهبي الغابر أو السيناريو السلفي أو سيناريو الحالة المستقرة وهو مبني على العودة إلى فترة زمنية سابقة يفترض أنها تمثل الحياة المستقرة، وسيناريو التحول الجوهري وينطوي على

(1) انظر: عبد الحي، مدخل إلى الدراسات المستقبلية في العلوم السياسية، مرجع سابق، ص119-122. وأيضا: ضياء الدين زاهر، مقدمة في الدراسات المستقبلية: مفاهيم، أساليب، تطبيقات، الطبعة الأولى، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، 2004، ص 112-118.

حدوث نقلة نوعية في حياة المجتمع سواء كانت اقتصادية أو سياسية أو تكنولوجية أو اجتماعية. أما العالم جوديه (Godet M) فقد حدد أنواع السيناريوهات بثلاثة وهي: سيناريو مرجعي يعبر عن الوضع الأكثر احتمالا لتطور الظاهرة محل البحث، وسيناريو متفائل يعبر عن الأمل في مسار تطور الظاهرة، وسيناريو متشائم يعبر عن النقيض للسيناريو الثاني في حالة عدم توافق الظروف والاتجاه بالحال إلى كارثة أو موقف صعب(1).

## * عناصر أو خطوات بناء السيناريو:

يتم بناء السيناريو عبر خطوات معينة، ومنها تحديد الظاهرة التي يراد دراستها، وتحديد السيناريوهات، أي استعراض كل سيناريو ووضع مؤشراته ومعطياته، وتحديد الأطراف المعنية بالسيناريو وأوضاعها الراهنة، ووضع الاحتمالات المختلفة لكل منها، وبحث التداعيات، أي ما يترتب على كل خطوة من الخطوات، وربطها ببعضها. ومن ذلك تتمثل الخطوات في التالي:

- الخطوة الأولى: وصف الوضع الراهن والاتجاهات العامة للسيناريو، أي وضع الصياغة الأولى لملامح السيناريو بدراسة الوضع الراهن بقصد استعراض العوامل الأساسية فيه وبيان نقاط القوة والضعف في كل عامل، وتحديد الاتجاهات العامة البارزة أو إرهاصات التغيير التي قد يكون أثرها محدودا أو حتى غير محسوس في الوقت الراهن ولكنها قد تنبئ بتحولات هامة في المستقبل، إضافة إلى استخلاص القضايا الرئيسية التي يتعين بحثها وإيجاد حلول لها في السيناريو. وقد يتم هنا حصر المجالات أو العوامل الداخلية في السيناريو بدقة وتصنف طبقا لتوجهه، ثم يقيم كل عامل من تلك العوامل، تمهيدا لتشكيل انطباع سريع عن طبيعة الوضع الراهن والاتجاهات العامة للسيناريو.

- الخطوة الثانية: فهم ديناميكية النسق والقوى المحركة له، بهدف اكتشاف المجالات الأكثر تأثيرا في غيرها والقوى المحركة في مسار السيناريو بما يساعد على تخطيطه وتوجيهه وتحديد نقاط التأثير والتحول على المسار التي يجب وضع حلول لها من الآن أو إيجاد مسارات أخرى للسيناريو عند حدوثها فجأة في مرحلة إدارته. وهنا قد يتم تحديد المجالات ذات التأثير القوي على غيرها مع ضعف أو انعدام تأثير

(1) Kahn, Techniques of Systems analysis, op.cit., p.p7–28.

غيرها عليها وتسمى العوامل النشطة أو القوى المحركة للنسق، وتحديد المجالات التي تتأثر بغيرها وتؤثر في غيرها تأثيرا قويا، والمجالات التي تتأثر بغيرها تأثيرا قويا ولكن تأثيرها على غيرها يعد محدودا، والمجالات ذات التأثير الضعيف على غيرها وتأثير غيرها عليها. ويضطلع الفاعلون المؤثرون بدور محسوس من السيطرة أو التحكم بشكل مباشر أو غير مباشر في المتغيرات الرئيسية لنسق السيناريو. ومن المهم هنا رصد خطط كل فاعل ودوافعه والقيود على حركته من خلال تحديد هدفه والمشاكل التي يواجهها في المسار والوسائل التي يتبعها لتخطيها والتصرفات المؤثرة في الأطراف الأخرى، وحصر القضايا والأهداف التي تمثل معارك يتقابل فيها الفاعلون، وتحديد موقف كل فاعل من الأهداف المحددة وموافقتها وتمايزها عن أهدافه، وذلك يشير أيضا إلى احتمالات التحالف أو التصادم أثناء مسار السيناريو، إضافة إلى تحليل إستراتيجيات الفاعلين بتقييم علاقات القوة وصياغة إستراتيجية لكل منهم بما يتسق مع أولوياته وأهدافه والموارد المتاحة له، وطرح أسئلة رئيسية في شأن المستقبل من أجل تكوين افتراضات حول الاتجاهات العامة والأحداث التي قد يشهدها تطور ميزان القوى بين الفاعلين في المستقبل.

- الخطوة الثالثة: تحديد الخيارات والسيناريوهات البديلة، بغرض حصر الخيارات الممكنة للعوامل المختلفة في كل مجال من مجالات التأثير التي درست في الخطوة السابقة. وتتيح معرفة العوامل الرئيسية وضع لبنات السيناريوهات البديلة.

- الخطوة الرابعة: فرز السيناريوهات البديلة واختيار عدد محدود منها، بحيث تكون من السيناريوهات الممكنة والمتمايزة تمايزا واضحا، وأن يتحقق في كل سيناريو درجة عالية من الاتساق الداخلي، وذلك من خلال استبعاد غير المتسقة وإبقاء المتمايزة والمتسقة منها وإجراء تحليل متسق لها.

- الخطوة الخامسة: كتابة السيناريوهات المختارة، من خلال سرد جميع مدخلات السيناريوهات المختارة من المعلومات سواء بإضافة عوامل أو تفصيلات معينة أو دمج تطورات مستقبلية أخرى في تلك السيناريوهات، والتعرف إلى جميع ردود الأفعال من الأطراف المتعلقة بهذه السيناريوهات، وكتابة السيناريو كتابة تفصيلية تشمل شروطه الابتدائية والمسار المستقبلي بمحدداته المختلفة والوضع المستقبلي النهائي في فترة الدراسة المستقبلية.

- الخطوة السادسة: تحليل نتائج السيناريوهات، وهي عملية تحليلية لاستخلاص القضايا الموضوعية أو المنهجية التي تجعل سيناريو مفضلا عن غيره[1].

وينبثق من مكامن طبيعة صراع مركزي مستمر وممتد يتأثر بالمتغيرات المحيطة به، مثل الصراع العربي-الإسرائيلي، من أبرز إشكاليات بناء تصورات مستقبلية لمصيره، بما يتطلب ذلك، بطبيعة حال الدراسات المستقبلية، وبسبب تداخل أفق ومعالم المستقبل مع معطيات الحاضر، الإحاطة بالحاضر، بكل تفاعلاته وحيثياته وإرهاصاته، والوعي بالتعقيد والتركيب وتعدد الاحتمالات والسيناريوهات التي يمكن أن تؤدي لها عناصر الواقع، بما يحمل ذلك من الصعوبات النظرية والمنهجية في دراسة المستقبل الذي يكون كلية شاملة تتفاعل فيها أنماط متفرعة، فيما تعد دراسة المستقبل المتعلقة بواقع إنساني اجتماعي ثقافي أكثر صعوبة لاعتمادها على مسلكيات شخصية صعبة القياس. ويحتوي مفهوم الدراسات المستقبلية على ثلاثة عناصر أساسية تتمثل في عنصر التجربة التاريخية الممتدة التي توفر إطارا معياريا معينا يتم من خلاله استنباط احتمالات المستقبل، وقاعدة معرفية واسعة عن الواقع الحاضر، وذلك ليتم وضعها في الإطار المعياري ومن ثم يتم فرز صور المستقبل، مع تحديد الامتداد الزمني لطبيعة الدراسة ما إذا كانت طويلة أو متوسطة المدى أو قصيرة، بما يرتبط بماهية الظاهرة محل الدراسة، مع الأخذ في الاعتبار سرعة حصول التغيرات والتقلبات، بخاصة مع طبيعة الصراع العربي-الإسرائيلي[2].

ومن خلال استخدام تقنية السيناريو، من الممكن البحث في تأثير الحركات الدينية السياسية في كل من الكيان الإسرائيلي وفي فلسطين المحتلة ودول المواجهة العربية (مصر والأردن وسورية ولبنان) على مستقبل الصراع العربي-الإسرائيلي، ضمن احتمالات تصاعد وتيرة الصراع لجهة تعقيد التوصل إلى تسوية سلمية، أو احتمال التوصل إلى اتفاق تسوية، أو احتمال حل الصراع. وسيتم البحث أولا في

(1) المهدي المنجرة، «من أجل استعمال ملائم للدراسات المستقبلية»، بيروت، عالم الفكر، كانون الثاني (يناير) - آذار (مارس) 1988، ص3-6. وانظر: طارق عامر، أساليب الدراسات المستقبلية، الطبعة الأولى، عمان، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، 2008، ص11-28. وانظر أيضا:
Kahn, Techniques of Systems analysis, op.cit., p.p7–28.

(2) عبد العليم محمد، «المستقبل لدى الإسرائيليين: النخبة والجمهور»، تحرير أحمد صدقي الدجاني، في أعمال ندوة الحركة الصهيونية والصراع العربي-الإسرائيلي في مائة عام، الطبعة الأولى، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية، 2000، ص6.

رؤية وتصورات تلك الحركات تجاه الصراع، وصولا إلى البحث في مدى تأثيرها على مساره، مع الأخذ بعين الاعتبار المتغيرات القائمة وطبيعة الصراع نفسه وطبيعة الأطراف والعوامل الإقليمية والدولية المتداخلة فيه. وقد وضعت مؤشرات ومشاهد ومعطيات كل سيناريو من السيناريوهات الثلاثة، وإيراد أبرز المشكلات والتحديات والتداعيات الناجمة عنه، وصولا إلى ترجيح السيناريو المحتمل. وقد تم من أجل ذلك، الاستناد إلى أدبيات ومراجع تلك الحركات، ولكن لا بد هنا من الإشارة إلى قلة الدراسات العلمية الدقيقة حول بعض الحركات، مثل جماعة الإخوان المسلمين في سورية وصعوبة الحصول على وثائق أصلية أو الاتصال بممثلي الحركة اليوم، نظرا للأحداث الدامية التي شهدتها الساحة الداخلية السورية منذ العام 1980 بصفة خاصة، ووجود معظم قادة الجماعة في الخارج، ونظرا للظروف الخاصة التي تمر بها الجماعة في الداخل، حيث تم تعويض ذلك بالرجوع إلى المراجع القليلة التي تعود لبعض ممثلي وقادة الحركة، أو المراجع والمصادر التي تتحدث عنها، أو الاعتماد في بعض الأحيان على موقع الجماعة على الإنترنت. بينما كان الأمر مغايرا لبعض الحركات الأخرى مثل حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، حيث تمكنت الباحثة من الاتصال والالتقاء مع بعض قادة الحركة، مثل رئيس المكتب السياسي للحركة خالد مشعل ونائب رئيس المكتب الدكتور موسى أبو مرزوق وعدد من أعضاء المكتب السياسي للحركة، كما تم الحصول على بيانات الحركة مباشرة من خلال مكتبها السياسي في دمشق، إضافة إلى الرجوع إلى أدبيات الحركة والمراجع ذات الصلة، والتصريحات الصادرة عنهم. وقد تم اعتماد نفس النهج مع حزب الله وجماعة الإخوان المسلمين في مصر والأردن، فيما جرى اللجوء إلى الصحف اليومية لتوثيق وقائع وأحداث معينة أو الاستشهاد بتصريحات صادرة عن قادة وممثلي تلك الحركات، أو تلك الصادرة عن مسؤولين في الكيان الإسرائيلي. كما وجدت الباحثة بعض الصعوبات في الحصول على مراجع تتعلق بتأثير دور تلك الحركات على مستقبل الصراع العربي-الإسرائيلي، ولكن تم معالجة ذلك الأمر من خلال الرجوع إلى المراجع والمصادر القريبة من هذا الجانب، ومن خلال الالتقاء مباشرة مع بعض قادة الحركات الإسلامية السياسية، بخاصة حركة حماس، إضافة إلى رصد التطورات والأحداث المتوالية من أجل محاولة الخروج بتصور واضح عن موضوع الدراسة.

## ثامنا: الدراسات السابقة

استفادت الدراسة في بحثها حول تأثير الحركات الدينية السياسية في مستقبل الصراع العربي-الإسرائيلي من عدد من الدراسات ذات العلاقة، ففيما يتعلق بالحركات الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي استفادت الدراسة من المفاهيم الواردة في «موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية» للدكتور عبد الوهاب المسيري[1] والمتعلقة بالحركات الدينية السياسية في إسرائيل ومنطلقاتها الفكرية، إلى جانب كتاب الأخير عن «الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة»[2] الذي يعنى برصد تطور الأحزاب في إسرائيل والوقوف على أبرز منطلقاتها الفكرية والأيديولوجية، إلى جانب الدراسة المتخصصة عن «القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة»[3] التي أشار فيها الباحث إلى أبرز الحركات والأحزاب الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي وحجم دورها وتأثيرها في الحياة السياسية إلى جانب العلاقة الجدلية بين الدين والسياسة التي تطول قضايا هامة تتعلق بالعلاقة بين المتدينين والعلمانيين وتعريف من هو اليهودي إلى جانب الخلاف حول تطبيق الشريعة اليهودية (الهالاخاة) في الداخل الإسرائيلي. وقد عمد كتاب «الدين والسياسة في إسرائيل»[4] إلى ذات المنهجية في بحث نشأة وتطور الأحزاب والحركات الدينية في إسرائيل وتصاعد دورها في الحياة السياسية، وهو أمر ظهر بوضوح حسب الباحث في متوالية انتخابات السنوات الأخيرة للكنيست وفي تشكيلها للقوة البرلمانية الثالثة بعد حزبي كاديما والعمل.

وتأتي دراسة كل من الكاتب الإسرائيلي إسرائيل شاحاك والأمريكي نورتون ميزفيتنسكي حول الأصولية اليهودية في إسرائيل لتضيف معلومات متخصصة تعتقد

(1) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، ثمانية مجلدات، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق للنشر والتوزيع، 1999.

(2) عبد الوهاب المسيري، «الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة»، الكويت، عالم المعرفة، العدد 60، كانون الأول (ديسمبر) 1982.

(3) رشاد عبد الله الشامي، «القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة»، الكويت، عالم المعرفة، العدد 186، حزيران (يونيو) 1994.

(4) عبد الفتاح ماضي، الدين والسياسة في إسرائيل: دراسة في الأحزاب والجماعات الدينية في إسرائيل ودورها في الحياة السياسية، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1999.

بتزايد عدد اليهود المتأثرين بالأصولية اليهودية (أي الإيمان بأن الأرثوذكسية اليهودية وتعاليم الشريعة اليهودية «الهالاخاة» لا تزال صالحة ولابد من تطبيقها). وتقدر الدراسة نسبة المتدينين اليهود في إسرائيل اليوم بنحو 20٪-30٪ مقابل 25٪-30٪ علمانيين و50٪-55٪ تقليديين (وهم يحافظون على بعض التعاليم وينتهكون بعضها الآخر)، ويعد الخط الفاصل أحيانا بين التقليديين والعلمانيين واهنا وغير واضح[1]. وتعتقد الدراسة أنه رغم أن السياسة الخارجية الإسرائيلية يصوغها ويمارسها يهود علمانيون فإنها تبدو مشتقة في جانب منها من الماضي اليهودي ومن الدين. كما أن الحركة الصهيونية التي شهدت تحولا علمانيا قد حافظت على كثير من المبادئ الدينية اليهودية الأساسية. وتخلص الدراسة إلى القول بأن الأصولية اليهودية تشكل عائقا جوهريا أمام السلام.

كما استفادت الدراسة في الجانب المتعلق بالحركات الإسلامية السياسية من أدبيات ومراجع تعود لقادة وممثلي الحركات نفسها، والتي سيتم إيرادها في سياق الدراسة. كما استفادت من مراجع ذات صلة بتلك الحركات، مثل دراسة «الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية»[2] التي أعدت في جزأين وتعد دراسة شاملة رصدت نشأة وتطور تلك الحركات في الدول العربية مع الوقوف على أبرز منطلقاتها الفكرية والأيديولوجية دون الدخول في دراسة مستقبلها في المنطقة ومدى تأثيرها على الأحداث الجارية. بينما يعتمد «دليل الحركات الإسلامية في العالم»[3] الصادر عن مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية ذات المنهجية في رصد نشأة وتطور أبرز الحركات الإسلامية في مصر وتركيا وإندونيسيا وفلسطين وكشمير مع رصد مرجعياتها ومنطلقاتها الفكرية، دون الولوج في مستقبل هذه الحركات ومدى تأثيرها على الأحداث الجارية. غير أن «الدليل» عمد إلى وضع تعريف دقيق للحركات الإسلامية المعاصرة وفق أسس علمية وموضوعية تأخذ في الاعتبار منطلقاتها الفكرية إلى جانب معايير أصولها الاجتماعية وتصوراتها السياسية وأساليبها الحركية، فوجد

---

(1) إسرائيل شاحاك، نورتون ميزفينسكي، الأصولية اليهودية في إسرائيل، ترجمة ناصر عفيفي، الطبعة الأولى، الجزء الأول، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2004، ص 45.

(2) مجموعة من الباحثين، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، الطبعة الأولى، بيروت، دار الساقي للنشر والتوزيع، 1998.

(3) دليل الحركات الإسلامية في العالم، مرجع سابق.

أنها تلك الحركات التي تشترك في اعتبار الإسلام أو تفسيراته الإطار المرجعي لها فيما يخص وجودها وأهدافها. وعمدت الدراسة إلى التفريق بين الحركات الإسلامية الدينية المختصة بالجانب الدعوي فقط والحركات الإسلامية السياسية المعنية بالجانبين الديني والسياسي من منطلق عدم الفصل بينهما. كما استفادت الدراسة من الدراسة المتخصصة في الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية للمؤلفين فيصل دراج وجمال باروت[1]، التي تستعرض نشأة وتطور تلك الحركات، ومنها جماعة الإخوان المسلمين في كل من مصر والأردن وسورية وفلسطين المحتلة ولبنان، وعلاقتها بالأنظمة السائدة ومسار تعاطيها في بعض الجوانب مع الصراع العربي-الإسرائيلي. كما استفادت الدراسة من الدراسة المتخصصة للباحث زياد أبو عمرو[2] حول مسار التيار الإسلامي في فلسطين المحتلة، وبروز حركتي حماس والجهاد الإسلامي في الساحة السياسية الفلسطينية كامتداد لجماعة الإخوان المسلمين في مصر، وعلاقتهما بالسلطة الوطنية الفلسطينية وبمنظمة التحرير الفلسطينية.

كما استفادت الدراسة في الجانب المتعلق بمستقبل الصراع العربي-الإسرائيلي من عدد من الدراسات المتصلة بهذا الموضوع، ومنها دراسة «منهج قياس قوة الدول واحتمالات تطور الصراع العربي-الإسرائيلي» للدكتور جمال زهران[3]، التي تعرضت بالتحليل وعبر استخدام منهج قياس قوة الدولة، لواقع القوة السائدة وموازين القوى في الصراع العربي-الإسرائيلي، ووصف التطورات الدولية والإقليمية منذ تسعينيات القرن الماضي حتى اليوم، للتوصل إلى بناء سيناريوين رئيسيين يدوران حول الممكن والمحتمل وهما: سيناريو استمرار الأوضاع الراهنة حيث التسيد الإسرائيلي واختلال موازين القوى لصالحه، والضعف العربي، مقابل سيناريو تغيير الأوضاع الراهنة حيث الاتجاه التدريجي الهادف نحو التنسيق والتقارب العربي وتراجع تدريجي في الهيمنة الإسرائيلية في ظل بيئة دولية متغيرة نحو التعدد القطبي، وبيئة إقليمية تسمح بتنسيق

(1) فيصل دراج، جمال باروت، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، الطبعة الثانية، دمشق، المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، 2000.

(2) زياد أبو عمرو، أصول الحركات السياسية في قطاع غزة (1948-1967)، الطبعة الأولى، عكا، دار الأسوار، 1987.

(3) جمال زهران، منهج قياس قوة الدول واحتمالات تطور الصراع العربي-الإسرائيلي، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، ص198- 208.

عربي-شرق أوسطي. ويرى الباحث أن السيناريو الأول هو الممكن بينما الآخر هو المحتمل، فيما قد تحدث في ظل السيناريو المحتمل والتغيري تطورات إما للوصول إلى تسوية عادلة ودائمة للصراع العربي-الإسرائيلي، وإما حرب جديدة قد تحسم الصراع إلى الأبد لصالح العرب.

كما استفادت الدراسة من دراسة بعنوان «مستقبل إسرائيل بين الاستئصال والتذويب» للباحث كمال الأسطل[1]، الذي درس مستقبل إسرائيل والصهيونية في ظل المشابهة التاريخية بين الحركة الصليبية والحركة الصهيونية الحديثة، مركزا على ثلاثة محددات للمستقبل الإسرائيلي تتمثل في طبيعة التطور الداخلي في المجتمع الإسرائيلي وطبيعة التطور الوحدوي في الدول العربية، وطبيعة التطور في إستراتيجيات القوى العظمى، ورأى أن التطورات المحتملة في المستقبل والتي يتحدد في ضوئها مستقبل الكيان الإسرائيلي تنحصر في إستراتيجية التذويب وإستراتيجية الاستئصال، ولكنه يرجح السيناريو الثاني باعتباره الأقرب إلى الحدوث في النصف الأول من القرن الحادي والعشرين. كما استفادت الدراسة من دراسة بعنوان «مستقبل الصراع العربي-الإسرائيلي» للباحث أسامة الغزالي حرب باعتبارها جزءا من مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي: محور العرب والعالم الذي صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية[2]، والتي حدد فيها الباحث مستقبل الصراع في ثلاثة مشاهد رئيسية وهي: استمرار التجزئة العربية (المشهد الاتجاهي)، حيث إن تسوية الصراع في ظل هذه الأوضاع تضحي بالأساس وليس تسوية الصراع، حيث تقود إلى الصيغ الإسرائيلية المطروحة حاليا للتسوية، مقابل تحسن في مستوى التنسيق والتعاون العربي قد يتم فيها الانتقال بعيدا عن التسوية التي تريدها إسرائيل ولكن ليس في اتجاه التسوية الأفضل من وجهة النظر العربية، أي قد تدور التسوية حول كيان فلسطيني في الضفة والقطاع مرتبط بالأردن، مقابل مشهد الوحدة العربية الذي يتم فيه التوصل إلى تسوية حسب الشروط العربية، دون استبعاد المواجهة بين الجانبين العربي والإسرائيلي من خلال الحرب أو السلام، والذي سيحسم لصالح

(1) كمال الأسطل، مستقبل إسرائيل بين الاستئصال والتذويب: دراسة حول المشابهة التاريخية بين الغزوة الصليبية والغزوة الصهيونية، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الموقف العربي، 1980.

(2) أسامة الغزالي حرب، مستقبل الصراع العربي-الإسرائيلي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي: محور العرب والعالم، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.

الطرف العربي، ولكن الغزالي اعتبر ذلك المشهد من الأماني، ولكن حتى يتحول إلى حقيقة فإنه يحتاج إلى جهد كبير.

لقد استفادت الدراسة من كل الدراسات السابقة ذات العلاقة بموضوع البحث، كما رجعت إلى عدد من المراجع والأدبيات الخاصة بالحركات الدينية السياسية نفسها، في كل من الكيان الإسرائيلي وفي فلسطين المحتلة ودول المواجهة العربية (مصر والأردن وسورية ولبنان)، من أجل الوقوف على رؤيتها وتصوراتها للصراع العربي-الإسرائيلي، سببا ومعالجة وحلا، ودورها في مسار الصراع، تمهيدا لمحاولة تبيان تأثيرها على مستقبله ضمن احتمالاته الثلاثة، وصولا إلى محاولة ترجيح إحداها. كما رجعت الدراسة إلى دراسات متخصصة للوقوف على ظروف نشأة وتطور تلك الحركات والتطورات والمتغيرات المحيطة بها، والمؤثرة فيها. ومن ذلك، فإن الدراسة لن تكتفي بدراسة المنطلقات الفكرية والأيديولوجية والممارسات العملية لكيفية تعاطي تلك الحركات مع مسار الصراع، وإنما تهدف في الأساس إلى الاستفادة من المعطيات المتوفرة من أجل البناء عليها في بحث مدى تأثير تلك الحركات الدينية السياسية على مستقبل الصراع العربي-الإسرائيلي ضمن احتمالات التسوية والتصعيد والحل. حيث لاحظت الباحثة، ضمن حدود بحثها، أن تلك الحركات الدينية السياسية (موضع الدراسة) خضعت لكثير من الدراسات التي هدفت في الأساس إلى البحث في مضامينها وأهدافها ونشأتها وتطورها، ولكن من دون الولوج كثيرا في تأثير دورها على مستقبل الصراع العربي-الإسرائيلي.

## تاسعا: تقسيم الدراسة

في ضوء موضوع الدراسة ومنهجها العلمي، يمكن تقسيم الدراسة إلى خمسة فصول مع فصل تمهيدي ومقدمة وخاتمة.

يتناول الفصل التمهيدي دور الدين في الصراع، وذلك عبر مبحثين، يتناول الأول موقف الأديان السماوية الأساسية من السياسة، من خلال ثلاثة مطالب، يتحدث الأول منها عن المسيحية، والثاني عن اليهودية، والثالث عن الإسلام، بينما يتناول المبحث الثاني دور الدين في الصراع العربي-الإسرائيلي.

ويتناول الفصل الأول موقف الحركات والأحزاب الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي من الصراع العربي-الإسرائيلي، في أربعة مباحث، يتضمن الأول الدين في

المشـروع الصهيوني في فلسـطين المحتلة، ويتناول المبحث الثاني «الدولة اليهودية»، فيما يحوي المبحث الثالث الموقف من القدس المحتلة، بينما يتناول المبحث الرابع الصهيونية الدينية، وذلك عبر مطلبين، يتضمن الأول نشأة ومفاهيم الصهيونية الدينية، والثاني موقف الحركات والأحزاب الدينية الصهيونية من الصراع العربي-الإسرائيلي، بينمـا يحتـوي المبحـث الخامـس مـن الفصـل موقـف الحـركات والأحـزاب الدينيـة الأرثوذكسية المتشددة من الصراع.

ويتناول الفصل الثاني موقف الحركات والأحزاب الإسلامية في فلسطين المحتلة مـن الصـراع العربي-الإسـرائيلي، عبـر مبحثيـن، يتضمن المبحث الأول جـذور التيار الإسلامي السياسي في فلسطين المحتلة، بينما يتضمن المبحث الثاني حركة المقاومة الإسـلامية «حمـاس»، عبـر مطلبين، يتنـاول الأول موقف حماس من الصراع العربي-الإسرائيلي، فيما يتوقف المطلب الثاني عند «انتخابات 2006: المقاومة في السلطة».

ويتناول الفصل الثالث موقف الحركات والأحزاب الإسلامية السياسية في دول المواجهة العربية من الصراع، عبر أربعة مباحث، يتضمن الأول الإخوان المسلمين في مصر، والثاني الإخوان المسلمين في الأردن، والثالث الإخوان المسلمين في سورية، فيما يتضمن المبحث الرابع الأخير حزب اللّٰه في لبنان.

ويتنـاول الفصـل الرابـع أثـر المقاومـة الإسـلامية فـي مسـار الصـراع العربـي-الإسرائيلي، عبر مبحثين، يتناول الأول المقاومة الإسلامية في فلسطين المحتلة، فيما يتناول الثاني المقاومة الإسلامية في لبنان. بينما يتناول الفصل الخامس الأخير مستقبل الصراع العربي-الإسرائيلي في ضوء تأثير الحركات الدينية السياسية.

# الفصل التمهيدي

## دور الدين في الصراع

يشكل دور الدين في الصراع موضع جدل ونقاش مستمرَين حتى اليوم، لم يحسم أمرهما بعد، في ظل تعدد المقولات والنظريات المتضاربة حول ماهية وطبيعة وأبعاد ذلك الدور، ووسط متغيرات وتحولات عميقة ومعقدة طالت، ولا تزال، بنية وهيكلية النسق الدولي.

وتتداخل تباينية الآراء المفسرة لتأثير الدين في تحريك صيرورة التفاعلات بين الدول، بشكل أو بآخر، مع موقف الأديان السماوية الأساسية (اليهودية والمسيحية والإسلام) من إشكالية التلازمية أو الفصل بين الدين والسياسة أو الدين والدولة، وهي إشكالية تأخذ مداها عند أتباع الديانة الواحدة، وبينهم وبين غيرهم من أتباع الديانات الأخرى، والتي سيتم التوقف عندها أولا، بإيرادها دون الأخذ بتراتبية الأديان، ومن دون التوقف كثيرا عند الدين المسيحي، وذلك لأغراض الدراسة فقط، مدخلا للبحث بعدئذ في أثر الدين في الصراع، بوصفه أحد أعقد ظواهر العلاقات الدولية، وباعتباره مدخلا أيضا لبحث دور الدين في الصراع العربي – الإسرائيلي.

وسيتم البحث في هذا الفصل من خلال مبحثين، يتناول الأول منهما موقف الديانات السماوية الأساسية، المسيحية واليهودية والإسلام، من السياسة، عبر ثلاثة مطالب، فيما يركز المبحث الثاني على دور الدين في الصراع العربي – ألإسرائيلي.

# المبحث الأول

## موقف الأديان السماوية الأساسية

## من السياسة

يدرس هذا المبحث موقف الأديان السماوية الأساسية، المسيحية واليهودية والإسلام، من إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة، أو الدين والدولة، حيث سيتم إيرادهـا دون الأخـذ بتراتبيـة الأديـان، ودون التوقف كثيرا عند المسـيحية، وذلك لأغراض الدراسة فقط.

# المطلب الأول

## المسيحية

رغـم قـدم العلاقـة ثمة ميل للاعتقاد بتجاهل أو على الأقل بتأخر اهتمام البحث في تأثير الدين في العلاقات الدولية، ومنها في الصراع، لأسباب قد يرجع أبرزها إلى صعوبة قياس الظاهرة، وجذور نشأة العلوم الاجتماعية التي نحتْ صوب إنكار الدين، والتنشئة السياسية لعلماء الاجتماع الغربيين[1] وبروز علماء اجتماع مؤثرين، مثل إميل دوركهايـم[2] وماكـس فيبـر[3] وأوجسـت كونـت، الذين اعتقدوا بـزوال تأثير الدين في العالـم لصالـح إحـلال نظام علماني حديث، عازينَ نشـأة الفـرع المعرفي الجديد إلى علـم الأديـان العـام وتاريخ الأديان المقارن (في منتصف القرن التاسـع عشـر تقريبا)، باعتباره نتاجا منطقيا لعقلانية ذلك القرن وعلمويته، حيث شـهد أوج المقولة المادية والوضعية[4]، التي التقت مع النزعة التطورية التي ظهرت في نظريات تشـارلز داروين حول أصل الأنواع وأطروحات البقاء للأصلح و«الانتخاب الطبيعي»[5]، ومع مقولات الخط الأحادي للتطور والتقدم.

ووفقا لتلك النظريات، فإن الظواهر الدينية لم تكن سوى مخلفات ماض مظلم

---

(1) Jonathan Fox, Religion as an Overlooked Element of International Relations, International Studies Review, Vol. 3, Issue 3, Fall 2001, p.p.26–28.

(2) Emile Durkheim, Sociology and Philosophy, translated by D. F. Pocock, London, Cohen and West Ltd,1953, p.p. 63–67. and: Emile Durkheim, Socialism, Translated by Charlotte Sattler, New York, Collier Books, 1962, p.p.27–29.

وانظر أيضا: إميل دوركهايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1961.

(3) Max Weber, The Sociology of Religion, London, Social Science Institute, 1966.

(4) انظر: ميرتشيا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المولى، الطبعة الأولى، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007، ص ص18–20. وأيضا انظر: خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2005.

(5) تشارلز داروين، أصل الأنواع، ترجمة إسماعيل مظهر، بيروت، منشورات مكتبة النهضة، 1985.

وبنية بدائية تقتضي ضرورات التطور أو التقدم باضمحلالها التدريجي مع تقدم العلوم، بعدما اتبعت المنهج الاختزالي بأخذ بعد واحد من أوجه الشـأن الديني دون الأوجه التاريخيـة والاجتماعيـة والثقافيـة والحياتيـة الأخـرى[1]، وتصل تلـك الدعوات أوجها مـع تنبـؤ نيتشـه «بمـوت الإلـه»[2]. فيمـا رأت نظريـة التحديث بأن عمليـة التحول من التقليـد إلـى الحداثة سـتقلص من الأهمية السياسـية للظواهـر الأولية كالدين[3]، فضلا عـن ارتبـاط نشـأة العلاقـات الدوليـة بقناعة انتهاء عصر صلة الديـن بالحروب الدولية بعـد فصـول شـهدتها العصور الوسـطى وأوائل العصر الحديث (فـي الدول الأوروبية تحديدا) من الصدامات المحتدمة ومحاولات الانشـقاق الديني-العلماني، إلى جانب صراعات ممتدة من الصيرورة التاريخية للعلمنة من أجل إيجاد فصل مؤسساتي وقيمي للنطاقـات والأطـر العلمانيـة وتحريرها من المعايير والتقاليد الدينية، مع حصر الأخيرة في نطاق المجال «الخاص» الديني دون «العام» الدنيوي، لضمان عدم العودة إلى عهد ما قبل اتفاقية ويستفاليا، التي أبرمت عام 1648، لتكون بمثابة «السد المانع لاستخدام الاختلافات الدينية في الشؤون السياسية بين الدول ذات السيادة، باعتبارها أول انطلاقة لفكرة الفصل بين الكنيسة والدولة»[4]، بعد ثلاثين عاما من الحروب الدينية الطاحنة.

وذلك القلق الدائم من تدخل الدين في السياسـة وريث قرون طوال من تسـلط الكنيسـة علـى الدولـة واكتسـابها ثـراء وهيبـة على حسـاب الملـك أو الحاكم الممثل للسلطة الزمنية، بما انعكس سلبيا على الفكر السياسي الذي دخل في عصوره المظلمة، منشـغلا بالبحـث فـي تحديـد العلاقة بين السـلطتين الدينية والدنيويـة، رغم أن الديانة المسـيحية جـاءت ديانـة روحيـة خالصـة لم تتناول أحكام المعامـلات إلا بالنذر الذي يمـس العبـادات، فهـي تقـوم في الأسـاس على مبدأ الفصل بين الدين والسياسـة، بما يتجلى بوضوح في الأقوال المأثورة عن السيد المسـيح (عليه السـلام)، مثل «ليسـت

---

(1) Kaspar von Greyerz, Religion and Society in Early Modern Europe 1500–1800, London, The German Historical Institute, 1984, p.p.2–6. and : John William Draper, History of The Conflict between Religion and Science, London, The Pioneer Press, 1961.

(2) فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فيلكس فارس، بيروت، دار القلم، 1973، ص106.

(3) Harvey Cox, The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective, New York, The Macmillan Company, 1966, p.p.2–9.

(4) Fox, Religion as an Overlooked Element of International Relations, op.cit, p.28.

مملكتي في هذا العالم»، وقوله «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله»[1]، ولم تتضمن تعاليم المسيح مبادئ سياسية أو أسسا للدولة، وإنما الإعلاء من السمو الروحي والأخلاقي دون المادي الدنيوي المتعلق بالذات الأرضية[2]. غير أن الفكر السياسي المسيحي انشغل بمبدأ «ازدواج السلطتين»، حيث اعتبرت المسيحية أن للفرد طبيعيتين متميزتين أحداهما تتعلق بالروح والأخرى بالجسد، وأن كلا منهما تحتاج إلى إشراف، فالكنيسة تتولى الإشراف على الجوانب الروحية بينما تعنى الدولة أو السلطة الزمنية بالشق الدنيوي، وعلى الفرد أن يتوجه بولائه لكلتا السلطتين، كل في مجالها. وقد عبر البابا جيلاسيوس الأول Gelasias1 عن مبدأ السلطتين بما أطلق عليه مذهب أو نظرية السيفين، التي تقوم على وجود سيفين يمثل كل منهما مركزا للسلطة، سلطة الكنيسة المعنية بالوضع الروحي للفرد وبكل ما يتعلق بالمظاهر الروحية، والسلطة الزمنية التي تهتم بمجالات حياة الأفراد، غير أنهما مستمدتان من أصل إلهي وكل منهما متساوية مع الأخرى وإن كانت تعتمد الواحدة على الأخرى[3]. غير أن هذا الأمر قد تغير مع اختلال العلاقة الثنائية بعد اكتساب الكنيسة السلطات العليا على حساب الدولة ومنحها صكوك الغفران والحرمان، باعتبارها «مدينة الله» على الأرض، وفق تعبير القديس سانت أوجستين الذي انتصر لقونها وقدرتها على حسم الصراع مع السلطة الزمنية لصالحها[4]، بينما لم يجد توما الأكويني ثمة تعارضا بين الدين والعقل وإن كان قد نادى بخضوع الدولة للكنيسة[5]. وقد انحسرت سلطة الكنيسة في عصر النهضة وحسم الصراع التقليدي الذي استمر قرونا لصالح السلطة الزمنية، وهو الأمر الذي تجلى بوضوح مع حركة الإصلاح الديني، بزعامة مارتن لوثر وجان كالفن، التي قامت أساسا ضد فساد الكنيسة الكاثوليكية في روما وسلطة رجال الدين

---

(1) الكتاب المقدس، العهد الجديد، إنجيل مرقص، الإصحاح الثاني عشر، 12: 13-17، القاهرة، جمعية التوراة البريطانية والأجنبية، 1938.

(2) انظر في ذلك: حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1992، ص 122-123.

(3) Herbert J. Muller, Religion and Freedom in The Modern World, Chicago, The University of Chicago Press, p.p.111–125.

(4) ST. Augustine, The City of God, Translated and Edited by Marcus Dods, London, Oxford U. P,1963.

(5) مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص 149.

في محاولة لإصلاح الديانة المسيحية وإعادتها لأصولها الأولى نتيجة ما طرأ بها من فساد وضعف وذلك من خلال فصل السلطتين وإخضاع الكنيسة للدولة. وقد تمثلت الحركة في البروتستانتية التي تبلورت في القرن السادس عشر، وهي تعني الاحتجاج على الادعاءات البابوية في إطار ما اكتسبه من سلطة دنيوية، مثلما تعني أيضا رفض مفهوم الكنيسة كمؤسسة لها طقوس مقدسة وتنظيم يهيمن عليه رجال دين ذوو سلطات واسعة وغامضة، مع التأكيد على حرية الفرد في ممارسة شعائره الدينية دونما وساطة، مقابل سلطة مطلقة للدولة تنسحب على جميع المواطنين بمن فيهم رجال الدين[1]. ويعتقد أن نظرية العقد الاجتماعي قد ألغت فكرة الدولة الثيوقراطية ذات الأصل الإلهي، حيث أخضع توماس هوبز للحاكم جميع ما في الدولة، ذات النشأة الرضائية العقدية بين الأفراد، بما في ذلك الكنيسة[2]، بينما لم يركز جون لوك على الدين إلا بقدر نفعيته للأفراد وتحقيق سعادتهم[3].

ومن مكامن التجربة الخاصة التي مرت بها الدول الغربية، جاءت أفكار هوبز وميكافيللي، حيث تحدث الأخير عن أخلاق سياسية منفصلة عن الدين، بينما برزت دعوات منع رجال الدين من التدخل في القضايا السياسية. وقد تنامى هذا التوجه في أوروبا باتجاه التحول إلى الدولة العلمانية (إخضاع الدين للسياسة)، وتطور ذلك إلى تراكمات أدت بمفكر، مثل ماركس، إلى المناداة بضرورة القضاء على الاستلاب الديني واعتبار الدين «أفيون الشعوب»[4]. وتشكل اتفاقية وستفاليا أهمية خاصة في هذا السياق، بتكريسها لمفهوم الدولة الإقليمية ولسلطتها المطلقة بعد أن كانت الدولة تتعرض لضغوط من بنى سياسية تحت الدولة كالإقطاع والنبلاء ومن بنية سياسية فوق الدولة ممثلة في الكنيسة[5]، وبإرسائها دعائم النظام الدولي الحديث، وتأسيسها

(1) Greyerz, Religion and Society in Early Modern Europe 1500– 1800 op.cit, p. p. 4–7.
انظر أيضا: دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، الطبعة الأولى، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007، ص136–137.

(2) Thomas Hobbes, Leviathan, London, Oxford U.P., 1965, p.p. 7–18.

(3) John Locke, The Second Tretise of Government, edited with an Introduction by Thomas P. Peardon, Cambridge U. P. Cambridge, 1967.

(4) Karl Marx, K. Marks and F. Engels on Religion, London, Foreign Language, 1957.

(5) ناصيف حتي، النظرية في العلاقات الدولية، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتاب العربي، 1985، ص82–83.

لنوع جديد من العلاقات القائمة على قاعدة التعاون المشترك بدلا من سياسة القوة والسيطرة[1]. كما استطاعت الثورة الفرنسية الكبرى عام 1789 صياغة شكل الدولة العلمانية التي تقوم على مبادئ الحرية الفردية والمساواة بين الأفراد جميعا، والفصل التام بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة الزمنية، وهو المبدأ الذي قامت عليه الدول القومية في أوروبا في القرن التاسع عشر[2]، فيما يشكل ظهور القانون الدولي وتطوره وظهور مؤسسات دولية كعصبة الأمم ثم الأمم المتحدة، وقبول الدول الأعضاء بمواثيق هذه المنظمات الدولية، إقرارا من وحدات المجتمع الدولي بعدم جعل الدين معيارا وحيدا في العلاقات الدولية، من دون التجاوز عن المكانة المحورية التي يحتلها الدين باعتباره بناء حركيا دائم التغير ومنبرا للحوار والتفكير، وليس مجموعة من المعتقدات المغلقة والثابتة[3].

---

(1) بهجت قرني، «من النظام الدولي إلى النظام العالمي»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 161، تموز (يوليو) 2005، ص 44-45.

(2) محمد طه بدوي، النظرية السياسية: النظرية العامة للمعرفة السياسية، الطبعة الأولى، الإسكندرية، المكتب المصري الحديث، 1986، ص41.

(3) غوتفريد فيلهلم لايبنتز، مقالة في الميتافيزيقا، ترجمة وتقديم الطاهر بن قيزة، الطبعة الأولى، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2006، ص47-48.

## المطلب الثاني

## اليهودية

لم تقتصر إرهاصات إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة أو الدين والدولة على المسيحية فقط، بل تنسحب أيضا إلى اليهودية التي لا تزال تداعياتها قائمة حتى اليوم. وبعيدا عن المقولات الخلافية بشأن تحريف الديانة اليهودية والتأويلات المتغايرة للتوراة (فهو ليس مجالنا هنا)، فإن أسفار العهد القديم[1]، الذي بين أيدينا[2]، إضافة إلى تعاليم التلمود[3] تحملان العديد من النصوص التشريعية حول الشؤون الدينية والدنيوية معا، بما يتصل في بعضها بذكر الأرض والحرب والصراع والقتل وامتلاك أراضي الغير، ضمن صياغة توليفية للنظرة نحو «الذات» وتجاه «الآخر»، تشكل مصدرا مرجعيا فكريا وعمليا وقاعدة بنيوية للمتدينين اليهود، وتحديدا اليهودية الكلاسيكية والأرثوذكسية المتشددة (الحريدية)، فيما تمثل معولا وظيفيا للصهيونية لتسويغ ادعاءات ومزاعم الأحقية التاريخية لليهود في فلسطين بغية جذبهم وحملهم للهجرة إليها من الخارج والاستيطان فيها، ولتبرير التوسع الدائم في الحدود ونهج

(1) يعد العهد القديم كتاب اليهود المقدس الأول، يقابله العهد الجديد/ الإنجيل ليشكلا معا الكتاب المقدس. ويحظى العهد القديم بالقدسية لدى غالبية اليهود باستثناء الفريسيين منهم الذين يعلون التلمود في المقام الأول كما سنبين لاحقا، فيما تشكل أسفاره موضع خلاف فيما بينهم، وهي تتمثل في التوراة، وأسفار الأنبياء، والكتب. لمزيد من التفاصيل انظر: أحمد الزغيبي، العنصرية اليهودية وآثارها في المجتمع الإسلامي والموقف منها، الطبعة الأولى، الرياض، مكتبة العبيكان، 1998، ص84-93.

(2) الكتاب المقدس، القاهرة، جمعية التوراة البريطانية والأجنبية، 1938.

(3) يحوي التلمود مجموع التعاليم اليهودية التي نقلها الأحبار اليهود تفسيرا للعهد القديم واستنباطا من أصوله. ويرتكز غالبية اليهود على التفسير البابلي أما بقية الشرح التلمودي بما فيه تلمود القدس أو تلمود فلسطين فإنه يعمل مرجعا إضافيا أو مكملا. وينقسم التلمود إلى قسمين الأول «المشناة» وهو مجموعة قوانين موجزة تقع في ستة مجلدات مكتوبة بالعبرية، إضافة إلى «الجمارة» وهي سجل واسع لمناقشات تتناول «المشناة» أو تدور حولها. لمزيد من التفاصيل انظر: إسرائيل شاحاك، الديانة اليهودية وتاريخ اليهود: وطأة 3000 عام، ترجمة رضى سلمان، الطبعة الثالثة، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1997، ص 74-75.

الدولة في العنف والتطرف[1]، ضمن ما أطلق عليها المفكر روجيه جارودي «بالأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية» أو «الاعتذاريات الصهيونية»، حسب تعبير د. عبد الوهاب المسيري، لأنها محكومة باعتبارات أيديولوجية عقائدية سياسية مؤطرة بغيبيات مطلقة لا تخضع للنقاش أو التغيير باختلاف الزمان والمكان، وتعد صالحة للتعامل مع عالم السياسة والتاريخ معا[2]. وتتداخل أصول وطقوس الديانة اليهودية في صميم الحياة اليومية لليهود، وهو أمر يظهر في تعدد الشعائر اليهودية التي تغطي كل جانب من جوانب حياة اليهودي، فاليهودية في الأساس دين أعمال لا دين إيمان، وهي في جوهرها أسلوب حياة لا عقيدة تعتقد، بينما أسهم مفهوم الشريعة الشفوية الذي تنفرد به الديانة اليهودية دون الديانات السماوية الأخرى، والذي يساوي بين الكتاب المقدس وتفسيراته، والذهاب حد افتراض وجود توراتين إحداهما مكتوبة والأخرى شفهية تلقاهما موسى عليه السلام في سيناء، في دعم مركز الحاخامات وخلع ضربا من القداسة عليهم باعتبارهم مبشري تلك الشريعة وحملة رايتها ومفسريها (كما سنبين بعد قليل).

وتحمل الديانة اليهودية بين طيات نصوصها مجموعة من الأفكار المحورية التي كان لها الأثر البالغ، ولا يزال، في تشكيل ذهنية اليهود وبناء معتقداتهم الثقافية ومنطلقات نظرتهم نحو «الذات» وتجاه «الآخر»، بما قد تكون خلقت لديهم استعدادا لتلقي الأيديولوجية الصهيونية. غير أن الحديث عن هذه الجوانب في النسق الديني اليهودي ليس معناه أن اليهودية قد تسببت وحدها في خلق عقلية يهودية معينة تنحو في هذا الاتجاه أو ذاك، أو أنها أدت إلى ظهور الصهيونية، ولكن ثمة اندماج أو ارتباط اختياري بين اليهودية ونمط معين من أفكار دينية ومناخ ديني أوجدته اليهودية، مما خلق عند اليهود استعدادا كامنا للتأثر بأفكار سياسية معينة يختلط فيها المطلق بالنسبي والمقدس بالقومي. كما أن تفسير الأفكار الدينية يلعب دورا محوريا في مدى فعاليتها على المستوى السياسي والتاريخي وفي الشكل الذي قد تأخذه، وهو أمر وجد صيغه في تيار قوي في الفكر الديني اليهودي الإصلاحي والتقليدي

(1) روجيه جارودي، المأزق: إسرائيل، الصهيونية السياسية، ترجمة ذوقان قرقوط، الطبعة الأولى، بيروت، دار المسيرة، 1984، ص25.

(2) عبد الوهاب المسيري، «الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة»، مرجع سابق، ص 234.

الأرثوذكسي فسر هذه الأفكار بطريقة أكسبتها مضمونا روحيا ودينيا معينا.

وتجد تلك الأفكار مكانها في مواضع متعددة من أسفار العهد القديم لا تزال تتردد حتى اليوم على ألسنة عدد من اليهود، ليس فقط المتدينين منهم، لكن أيضا العلمانيين من قادة الحركة الصهيونية بقصد توظيفها انتقائيا عندما تدعو الحاجة إليها. إذ تورد التوراة كثيرا من النصوص التي تشير إلى تميز اليهود عن سواهم من الأجناس البشرية وأحقيتهم في الاستيلاء على الأرض، وذلك بالتأكيد على أن الرب إله لبني إسرائيل فقط وأنه خلقهم وحدهم على صورة الإنسان وسلطهم على جميع مخلوقاته حيث جاء فيها (وقال الله لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا)[1]، فقد اختار الله اليهود من دون الآخرين بوصفهم «شعب الله المختار»، حيث جاء في التوراة (لأنك شعب مقدس للرب إلهك قد اختار الرب إلهك لتكون له شعبا أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض)[2]، وجاء أيضا (إن حفظتم عهدي تكونون لي أمة مقدسة خاصة من بين جميع الشعوب)[3]، وجاء في موضع آخر منها أن الرب قال لبني إسرائيل عن طريق موسى (أنتم أولاد الرب)[4]. وتتحدث التوراة عن مخاطبة موسى للرب لكي يسير معهم في رحلة الخروج قائلا (أليس بمسيرك معنا فنمتاز أنا وشعبك عن جميع الشعوب الذين على وجه الأرض)[5]. وفي هذا الصدد فإن ثمة من يشير إلى استخدام أحبار اليهود لكلمة التمييز، رغم أن تعبير التمييز العنصري لم يكن واردا حينها، حيث تم تداوله بعد فترة طويلة من مرحلة تدوين التوراة[6].

ولم يأت ذكر قضية التمييز في التوراة إلا لتأدية وظيفة محددة، فهي تمهد لعملية «الاصطفاء الإلهي» لليهود، باعتباره أساسا تقوم عليه فكرة الاختيار والتفوق على كل الأجناس والمخلوقات غير اليهودية، بما يؤهل لعملية اكتساب السمات والمزايا العديدة التي أضفاها الإله على اليهود لتميزهم، فالاختيار، عندهم، نهائي غير مشروط بزمن، مرده التفوق والنقاء أو تكليف ديني، أو سر من الأسرار الإلهية. والاختيار القائم

(1) سفر التكوين، الإصحاح (27).

(2) سفر التثنية، الإصحاح السابع.

(3) سفر الخروج، الإصحاح (19).

(4) سفر التثنية، الإصحاح (14).

(5) سفر الخروج، الإصحاح (33).

(6) أحمد الشقيري، خرافات يهودية، الطبعة الأولى، عمان، المؤلف، 1981، ص86.

على انتقاء الشعب ووعده بالأرض يؤدي بالضرورة إلى إنكار الآخرين وعدم الاعتراف بهم وإعلاء ذاك «المختار» عليهم، فوفقا للتوراة، فإن الإله (سيجعل الشعب اليهودي مستعليا على جميع قبائل الأرض (..) وسيتخذه يهوه لنفسه شعبا مقدسا كما حلف له، ويعطيه الأرض التي حلف لآبائه أن يعطيها لهم)[1]. وتصور التوراة الرب عنصريا منحازا إلى بني إسرائيل ضد بقية البشرية حيث جاء فيها (إن الرب يميز بين المصريين وإسرائيل)[2]، وجاء أيضا (ويميز الرب بين مواشي إسرائيل ومواشي المصريين)[3]. وتشير التوراة، في هذا السياق، إلى عبرانية موسى عليه السلام للتأكيد على تميز اليهود عن الأمم والشعوب الأخرى، حيث إنهم استخدموا أيضا اسم إبراهيم وأولاده إسحاق ويعقوب مثلما زجوا اسم أيوب بين أنبيائهم وكتبوا سفرا باسمه[4]، رغم أن التشكيك بعبرانية موسى عليه السلام ورد على ألسنة بعضهم، مثل فرويد الذي أكد في كتابه موسى والتوحيد أن «موسى مصري وليس يهوديا»[5]. كما تتجلى الخصوصية اليهودية المميزة في القول بأن التوراة ملك لليهود وحدهم أنزلها الله تعالى عليهم وليس للناس جميعا مثلما أن الأرض لهم وحدهم، حيث تربط التوراة بين مقولتي «الشعب المختار» و«الأرض الموعودة» بنسيج محكم الوثاق، بحيث لن يتحقق تميز ذلك «الشعب» الذي اختاره الرب واصطفاه إلا بعد عودته إلى الأرض التي وعدهم الرب بها لتكون لهم بمثابة المآل المحتوم بعد سنوات النفي الطوال، ويتبين ذلك الربط في كثير من النصوص التوراتية من مثل (ويعطيك بركة إبراهيم لك ولنسلك من بعدك لترث أرض غربتك التي وهبها الله لإبراهيم)[6]، وجاء فيها أيضا (أقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك في أجيالهم عهدا أبديا لأكون إلها لك ولنسلك)[7]، وجاء أيضا (اذهب إلى الأرض التي أريك فأجعلك أمة عظيمة وأباركك وأعظم اسمك)[8].

(1) سفر التثنية، الإصحاح (28).
(2) سفر الخروج، الإصحاح (11).
(3) سفر الخروج، الإصحاح (9).
(4) الشقيري، خرافات يهودية، مرجع سابق، ص82.
(5) سيغموند فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، الطبعة الرابعة، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1986، ص ص7-15.
(6) سفر التكوين، الإصحاح الرابع.
(7) سفر التكوين، الإصحاح (16).
(8) سفر التكوين، الإصحاح الثاني.

ومن هذه الخصوصية يأتي التأكيد على وجوب منع الاختلاط مع الأجناس الأخرى وعدم الزواج منها، حيث جاء في التوراة (فدعا إسحاق يعقوب وباركه وأوصاه فقال له لا تأخذ امرأة من بنات كنعان)[1]، وجاء أيضا (أستحلفك بالرب ألا تأخذ زوجة لابني من بنات الكنعانيين)[2]، وورد فيها أيضا (لا تأخذ زوجة من بنات كنعان)[3]. كما تتضمن التوراة نصوصا تشير إلى تحقير الشعوب الأخرى واستعبادها حيث جاء فيها (فقال لها الرب في بطنك أمتان ومن أحشائك يفترق شعبان شعب يقوى على شعب وكبير يستعبد الصغير)[4]، وجاء فيها أيضا (جعلته سيدا لك ودفعت إليه جميع إخوته عبيدا)[5]، كما جاء فيها (أعطي سلطانا ومجدا وملكوتا لتعبد له كل الشعوب والأمم، سلطانه أبدي لن يزول وملكوته لا ينقرض)[6].

كما تضم جوانب التوراة نصوصا ذات مضامين توسعية. فقد جاء في أحد أسفار العهد القديم (إني أخرجتكم من مصر وأرحلتكم الأرض التي أقسمت عليها لآبائكم وقلت إني لا أنقض عهدي معكم إلى الأبد)[7]، وجاء في التوراة أيضا أن الرب قال (أقمت معهم عهدي على أن أعطيهم أرض كنعان أرض غربتهم التي نزلوا بها)[8]، كما جاء في إحدى صيغها النصية (أعطي لك ولنسلك من بعدك كل أرض كنعان ملكا أبديا وأكون إلههم)[9]. وتتبين النظرة التوسعية الداعية إلى الاحتلال والضم في بعض نصوص التوراة مثل (لنسلك أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات)[10]، وأيضا (ارفع عينيك وانظر الموضع الذي أنت فيه شمالا وجنوبا وشرقا وغربا لأن جميع الأرض الذي أنت ترى لك أعطيتها ولنسلك إلى الأبد)[11]،

---

(1) سفر التكوين، الإصحاح الأول.
(2) سفر التكوين، الإصحاح (24).
(3) سفر التكوين، الإصحاح (26).
(4) سفر التكوين، الإصحاح (25).
(5) سفر التكوين، الإصحاح (27).
(6) سفر دانيال، الإصحاح السابع.
(7) سفر القضاة، الإصحاح الثاني.
(8) سفر الخروج، الإصحاح (6).
(9) سفر التكوين، الإصحاح (16).
(10) سفر التكوين، الإصحاح (15).
(11) سفر التكوين، الإصحاح (19).

وجاء أيضا (كل موضع قدم تدوسه بطون أقدامكم لكم أعطيته)[1]، وأيضا (إني أطرد الأمم من قدامك وأوسع تخومك)[2]. ومثلما تحث التوراة بني إسرائيل على عدم إبرام العهود والمواثيق مع أهل الأرض التي يحتلونها حيث جاء فيها (لا تقطع لهم عهدا)[3]، وورد في أحد أسفار العهد القديم (وأنتم لا تعاهدوا أهل هذه الأرض)[4]، فإنها اعتبرت الرب هو (رجل الحرب)[5] يدفع بني إسرائيل إلى الحرب ويضع لهم الخطط ويحارب عنهم أيضا حيث يقول لهم (إن الرب إلهكم سائر معكم لكي يحارب عنكم أعداءكم ليخلصكم)[6]، وجاء فيها أيضا (إن الرب إلهك في وسطك إله عظيم ومخوف لا يقف إنسان في وجهك حتى تفنيهم)[7]. وتذهب التوراة حد حث بني إسرائيل على اقتراف نهج الفناء والتخلص من تلك الشعوب حتى لا يتأتى من وجودهم إلحاق الضرر بهم حيث جاء (إن لم تطردوا أهل الأرض من وجهكم كان من تبقونه كإبرة في عيونكم وكحربة في جنوبكم يضايقونكم في الأرض التي أنتم مقيمون فيها)[8]. وثمة نصوص في التوراة تنطوي على صنوف من العنف والعدوانية حيث جاء فيها (طرد شعوبا كثيرة من أمامك ودفعهم الرب إلهك أمامك وضربتهم (..) وتهدمون معابدهم)[9]، و(لا تستبق منها نسمة ما بل تحرمها تحريما كما أمرك الرب إلهك)[10]، وتعني «وتحرمها تحريما» إبادتها بالسيف، حيث تتواتر عبارات الفناء والطرد واللجوء إلى العنف والقوة كثيرا في النصوص التوراتية[11] وأسفار العهد القديم الذي ورد فيه أن الرب يوصي موسى بمخاطبة شعب إسرائيل بالقول

(1) سفر يشوع، الإصحاح الأول.
(2) سفر الخروج، الإصحاح (34).
(3) سفر التثنية، الإصحاح السابع.
(4) سفر القضاة، الإصحاح الثاني.
(5) سفر الخروج، الإصحاح الخامس عشر.
(6) سفر التثنية، الإصحاح (20).
(7) سفر التثنية، الإصحاح السابع.
(8) سفر التثنية، الإصحاح (33).
(9) سفر التثنية، الإصحاح السابع.
(10) سفر التثنية، الإصحاح (20).
(11) ممدوح الزوبي، القتل: عقيدة يهوه وأتباعه، الطبعة الأولى، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 2000، ص125.

(إنكم عابرون إلى أرض كنعان فتطردون كل سكان الأرض من أمامكم وتملكون الأرض وتسكنون فيها لأني قد أعطيتكم الأرض التي تمتلكونها)[1]، وجاء أيضا (قد وكلتك هذا اليوم على الشعوب وعلى الممالك لتقلع وتهدم وتهتك وتنقض)[2]، وجاء (أما الرجال فضربوهم جميعا بحد السيف حتى أبادوهم)[3]، وأيضا (وأحرقوا المدينة بالنار)[4]، وأيضا (وضربوا وأخذوا غنما وبقرا وعجولا وذبحوا على الأرض وأكل الشعب بالدم)[5]، و (حاربوا وضربوا وقطعوا أيديهم وأرجلهم)[6]، وجاء أيضا (وقبض على شيوخ المدينة وهدم وقتل رجال المدينة)[7].

ويأتي التلمود ليرسخ ما ورد في طيات التوراة من نصوص عنصرية وتوسعية باعتباره يحوي مجموع التعاليم اليهودية التي نقلها الأحبار اليهود تفسيرا للعهد القديم واستنباطا من أصوله حيث يغطي كل جوانب الأنشطة الدينية والدنيوية في الحياة اليهودية، وهو يعد مقدسا من اليهود جميعا باستثناء السامريين والصدوقيين والقرائين[8] الذين لا يعترفون إلا بنصوص العهد القديم دون التلمود لكونه غير مُوحى

(1) سفر العدد، الإصحاح (33).

(2) سفر أرميا، الإصحاح الأول.

(3) سفر يشوع، الإصحاح (11).

(4) سفر القضاة، الإصحاح الأول.

(5) سفر الملوك الأول، الإصحاح (14).

(6) سفر القضاة، الفصل الأول.

(7) سفر القضاة، الفصل الثامن.

(8) السامريون: طائفة يهودية، اشتق اسمها من السامرة عاصمة المملكة الإسرائيلية، يؤمنون بأسفار موسى عليه السلام الخمسة إضافة إلى سفري يشوع والقضاة ويرفضون ما عداها باعتبارها من صنع البشر، يعيش أغلبهم في نابلس ويؤمنون بعودة المسيح المنتظر إلى الجبل المقدس (جريزيم) في نابلس ويرفضون المشاركة في السعي لإعادة الهيكل حتى يعود المسيح. أما الصدوقيون فهم طائفة يهودية اشتق اسمها من الكلمة العبرية (صدوقيم) نسبة إلى صادوق كبير الكهنة في عهد سليمان عليه السلام. والصدوقيون من الكهنة مرتبطون بالهيكل ويؤمنون بالعهد القديم فقط. أما القراؤون فهم طائفة يهودية أسسها عنان بن داود في العراق، يؤمنون فقط بالعهد القديم ويرفضون تعاليم التلمود، ويقيم أكثرهم في العراق وإيران والشام وتركيا ومصر. لمزيد من التفاصيل انظر: الزغيبي، العنصرية اليهودية وآثارها في المجتمع الإسلامي والموقف منها، مرجع سابق، ص101-102.

بـه مـن اللّـه تعالـى، فـي حين يذهب الفريسـيون[1] إلى اعتبار التلمود أكثر قداسـة من التوراة. وتصف تعاليم التلمود اليهود «بشعب اللّه المختار» الذين اصطفاهم من دون شـعوب الأرض ليتسـيدوا عليهـم، واعتبارهـم ضـرورة لحيـاة البشـرية، حيث جاء في التلمود «لولا اليهود لامتنعت البركة عن الأرض وانقطع المطر وانحجبت الشمس»[2]، فاليهـودي «مُعتبـر عنـد اللّـه أكثر مـن الملائكة، فمن يصفع يهوديـا فكأنه يصفع العزة الإلهية، فاليهودي جزء من اللّه»[3] ولهذا كانت «أرواح اليهود متميزة وعزيزة عند اللّه» فيما تعد الأرواح غير اليهودية «شيطانية وشبيهة بأرواح الحيوانات»[4]، ولـم يخلق اللّه غير اليهودي على هيئة الإنسـان إلا «لخدمة اليهود»[5]. فالتعاليم التلمودية وضعت غير اليهودي في مصاف أقل منه بدرجات، «فكما أن الإنسان يعلو البهيمة كذلك اليهود هم أرفع من شـعوب الأرض»[6]، ويعتبر التلمود أن عبدة الأوثان الذين لا يعتنقون الدين اليهودي، والمسيحيين المؤمنين بيسوع المسيح، والمسلمين التابعين للنبي محمد ﷺ أعداء اللّه وأعداء اليهود[7]. وقد أجازت شـروحات التلمود اسـتباحة امتلاك الأراضي وضمها حتى لو اقتضى ذلك اللجوء إلى القوة والعنف، حيث خاطبت اليهود بالقول «كل مكان تطؤه أقدامكم وكل الأماكن التي تحتلونها فإنها لكم فأنتم تسرقون الجوييم المسـتكبرين في الأرض»[8]، وحثتهم على «منع اسـتملاك بقية الأمم في الأرض حتى تبقـى السـلطة لهـم وحدهـم»[9]، فبمـا أن الرب قد أعطى اليهـود كل قوة على خيرات

(1) الفريسيون: طائفة يهودية اشتق اسمها من الكلمة العبرية (بيروشيم) أي المنعزلون، ويلقبون بلقب الحاخامات وهم من المدافعين عن التلمود، وقد انتهى أمر هذه الطائفة بعد تحطيم الهيكل عام (70م) لترثها طائفة الربانيين المؤيدة للأهداف الصهيونية في فلسطين المحتلة. انظر في ذلك: المرجع نفسه، ص102.

(2) Tr. Jeham, f. 61, 1. ورد في: بولس مسعد، همجية التعاليم الصهيونية، الطبعة الأولى، بيروت، الكتاب العربي، 1969، ص 138.

(3) Sanhedrin, 58. ورد في: أوغست روهلنغ، الكنز المرصود في قواعد التلمود، ترجمة يوسف نصر اللّه، الطبعة الأولى، بيروت، دار العلوم، 1987، ص151.

(4) Tr. Baba, m. f. 114, 2.، ورد في مسعد، همجية التعاليم الصهيونية، مرجع سابق، ص139.

(5) Polemik, p. 12.، ورد في المرجع نفسه، ص141.

(6) Zeror, f. 101, 2.، ورد في المرجع نفسه، ص 138.

(7) Jalk, rub, f, 10. 2.، ورد في مسعد، همجية التعاليم الصهيونية، مرجع سابق، ص140.

(8) كومارات كوماه، ص39. ورد في: روهلنغ، الكنز المرصود في قواعد التلمود، مرجع سابق، ص 152.

(9) Abodah Zarah, p.20. ورد في: روهلنغ، الكنز المرصود في قواعد التلمود، مرجع سابق، ص153.

الأمم حسب ما تنطوي عليه تعاليم التلمود، فإن اليهودي يحق له تملك أراضي الغير والتسلط عليها أيضا باعتبار أن العالم بأسره ملك لإسرائيل[1]. حيث ورد في التلمود «إن أبناء إسرائيل يجب أن يعيشوا من خيرات أمم الأرض»[2]، واعتبر «أن الذي يرد إلى الغريب ما فقده يقترف إثما لأنه يضاعف قوة الأغيار»[3]. وتتواتر عبارات استباحة اللجوء إلى العنف والعدوانية في التلمود الذي يحث عليها بالقول «إن قتل من ينكر الله جائز»، وإن «من العدل أن يقتل اليهودي بيده كل كافر لأن من يسفك دم الكافر يقدم قربانا لله»[4]، داعيا في موضع آخر إلى «تحطيم الصالح من بين غير اليهود، وقتل عبدة الأوثان ولو كانوا من أكثر الناس كمالا»[5]. وقد اعتبرت التعاليم التلمودية أن قتل غير اليهودي ليس خطيئة بل «عمل صالح ومرض لله»[6]، وحرم على اليهودي «إنقاذ أحد من باقي الأمم من الهلاك، أو إخراجه من حفرة يقع فيها، لأنه بذلك يكون قد حفظ حياة أحد الوثنيين، وإذا كان في الحفرة سلم يتحتم عليه سحبها»[7]، ملصقا سمة العدل «بمن يقتل الجاحد بيده»[8]، وتشير كلمة الجاحد هنا إلى جميع الأجانب بلا استثناء، والأجنبي وغير اليهودي هما شخص واحد، وهي من المصطلحات والتسميات التي ترد في أسفار التلمود من مثل «الغوييم» و«النوفرييم» و«المينيم» إلى غير ذلك من أسماء الغرباء والأجانب والوثنيين وغير اليهود بشكل عام[9].

لقد حملت تلك النصوص التوراتية والتلمودية بين ثناياها كثيرا من المفاهيم والأفكار التي تضفي سمة الذاتية على المطلق، فالمطلق في اليهودية ذاتي، ولكن

(1) إبراهيم أحمد، إسرائيل والتلمود: دراسة تحليلية، الطبعة الأولى، بيروت، مكتبة الوعي العربي، 1967، ص59.

(2) Polemik., p.16. ورد في: مسعد، همجية التعاليم الصهيونية، مرجع سابق، ص152.

(3) Jad. Ch, 4, 11, 3, f, 31, 1. ورد في المرجع نفسه، ص157.

(4) Tr. Aboda, S. f. 4, 2. ورد في المرجع نفسه، ص168.

(5) Aboda, S, f. 26. Tos. ورد في المرجع نفسه، ص166.

(6) موسى بن ميمون، ميشناة توراة، قوانين بشأن القتلة، 2، 11. ورد في: شاحاك، الديانة اليهودية وتاريخ اليهود: وطأة 3000 عام، مرجع سابق، ص136.

(7) Tr. Joma, 18, 2. ورد في مسعد، همجية التعاليم الصهيونية، مرجع سابق، ص166.

(8) Tr. Sanhedrin, f. 52, 2. ورد في المرجع نفسه، ص166.

(9) أحمد السقاف، العنصرية الصهيونية في التوراة، الطبعة الأولى، الكويت، شركة الربيحان للنشر والتوزيع، 1984، ص11.

مطلقات اليهود مقصورة عليهم وحدهم، ولذا فهي تكتسب طابعا قوميا بحيث يصبح المقدس/ المطلق هو النسبي/ القومي، فاليهود لا يعتبرون أنفسهم جماعة دينية فحسب، وإنما قومية أيضا لها لغتها الخاصة وتراثها الديني/ القومي الخاص بها. وعبر التاريخ كانت الأقليات اليهودية المتناثرة ترى أن ثمة رابطة عرقية أو قومية تربطها، فيما ساهمت أفكار ومفاهيم دينية يهودية أخرى، مثل فكرة «الشعب المختار» أو «الشعب» اليهودي المقدس، في تعميق العزلة عن «الأغيار»، بالتزامن مع انتحاء تيار عميق في اليهودية جانب عزل اليهودي عن العالم المحيط به. وقد حاولت اليهودية توحيد اليهود عن طريق توحيد الشعائر والطقوس الدينية التي تؤكد الانفصال عن «الأغيار» (وليس عن طريق توحيد العقيدة والرؤية والقيم الأخلاقية وتأكيد شمولها وفاعليتها كما هو الحال في المسيحية والإسلام) وتهدف إلى تذكير اليهودي بتميزه وتفرده عن «الآخر»[1]. وينسحب ذلك الأمر على مفهوم «الإله» أو «يهوه» في اليهودية، الذي تبلورت صورته المرتبطة بالنظرة إليه وبموقعه وصفاته في مراحل متأخرة من التاريخ. وثمة اعتقاد بأن الديانة اليهودية تأثرت بمعتقدات دينية لحضارات سابقة، فيستدل على عدم الرسوخ في العقيدة اليهودية بتعدد الأنبياء والرسل اليهود الذين تركزت رسالتهم حول إعادة اليهود إلى الدين لارتدادهم عن مبادئه، وأهمها الوحدانية، مرات عديدة. ووفق قراءة دقيقة للتوراة يتبين وجود أسماء لآلهة قبل يهوه مثل «البعل»، وإشراك له بالألوهية مقابل إنكار لوحدانيته، فهناك آلهة شتى للمطر والرياح والزرع ولكن يهوه أقواهم وأكبرهم[2]. ومع ذلك فالديانة اليهودية تعد ديانة توحيدية، أي أنها تؤمن بإله واحد للكون، غير أن جارودي يرى أن عقيدة التوحيد لم تترسخ لدى اليهود إلا بعد النفي، فشكلت ثمرة نضوج طويلة المدى للحضارات العظمى في الشرق الأوسط لاسيما حضارة ما بين النهرين والحضارة المصرية[3]. وقد خص اليهود أنفسهم «بيهوه» ولم يسمحوا لغيرهم بعبادته أو الدخول في دينه، ومن هنا ينبثق ترويجهم لفكرة «الشعب المختار». ويبدو أن تاريخ اليهود في مراحله المختلفة وما به من تشتت

---

(1) عبد الوهاب المسيري، «الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة»، الجزء الأول، مرجع سابق، ص45-46.

(2) شاحاك، الديانة اليهودية وتاريخ اليهود: وطأة 3000 عام، مرجع سابق، ص65.

(3) روجيه جارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، ترجمة محمد هشام، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق، 1998، ص ص55-56.

وأسر قد جعل هذه الجماعة البشرية تبحث عن «وطن مقدس» في تراثها الديني، وكان لها ذلك في نصوص التوراة التي عدوها وعدا إلهيا بأرض مقدسة يعطيها الله لهم، ووجد معناه في مقولة «أرض الميعاد» ركيزة أساسية للديانة اليهودية. ومن هنا ثمة من يذهب حد القول إن دعوة «إسرائيل الكبرى» ليست وقفا على المتدينين والمتطرفين وحدهم بل هي تنبع من الوجدان الجماعي في إسرائيل بعد تلقينها شتى المضامين الدينية المزيفة وعقب الربط بين الحوافز الدينية والأطماع التوسعية لدولة إسرائيل[1]، وهذه الفكرة موجودة في نصوص التوراة لكنها ارتبطت في أذهان بعض الجماعات اليهودية بخارطة إسرائيل، فجرى طرح تصورات مختلفة لحدود تلك الأرض تنسجم مع ما ورد في النصوص الدينية اليهودية.

غير أن أبرز العقائد اليهودية تتمثل في عقيدة «الماشيح» أو المسيح المخلص، حيث الاعتقاد بالوعد الإلهي لليهود ببعث نبي ينقذهم ويخلصهم من العذاب. و«الماشيح» أو المسيح المنتظر في الفكر اليهودي ليس إنسانا عاديا، لكن سماويا خلقه الله تعالى قبل الدهر على أن يبقيه في السماء إلى حين تأزف ساعة إرساله في نهاية التاريخ أو «سبت التاريخ» فيظهر في جبل ميرون في الجليل ومن ثم يتوجه من هناك سيرا على الأقدام إلى القدس، التي اكتسبت لدى المتدينين قيمة دينية وفق ذلك الاعتقاد، إبان تجميع شتات اليهود المنفيين والعودة بهم إلى الأرض المقدسة وتحطيم أعداء إسرائيل في معركة هرمجدون (التي تؤمن بها وتروج لها الصهيونية المسيحية) فيعم السلام بظهوره ويتخذ أورشليم عاصمة له تمهيدا لإعادة بناء الهيكل[2]. وقد أضعفت عقيدة الماشيح من انتماء اليهود لأي حضارة أو مجتمع يعيشون بين ظهرانيه، مثلما عمقت من إحساسهم بالتميز والتفرد، واستعدادهم للعزلة والانفصال عن «الأغيار»، لأن انتظار الماشيح يلغي الإحساس بالانتماء الاجتماعي والتاريخي، فيما تضعف الرغبة في العودة من إحساس اليهودي بالمكان وبالانتماء الجغرافي له.

كما تعد فكرة «الشعب» اليهودي محورية في العقيدة اليهودية، فثمة إجماع بين الحاخامات الأرثوذكس على أن مفهوم «الشعب» اليهودي في اليهودية تعبير ديني يشير

(1) أسعد رزوق، إسرائيل الكبرى: دراسة مقارنة في الفكر التوسعي الصهيوني، الطبعة الأولى، بيروت، مركز أبحاث منظمة التحرير الفلسطينية، 1968، ص613.

(2) لمزيد من التفاصيل انظر: جريس هالسل، النبوءة والسياسة، ترجمة محمد السماك، الطبعة الثانية، القاهرة، دار الشروق، 2003، ص32-36.

إلى طائفة المؤمنين المخلصين الذين يتوجهون بإيمانهم إلى اللّٰه الواحد، فيما يرتهن انتماؤهم وبقاؤهم بمدى طاعتهم للّٰه تعالى وإخلاصهم له، وفق عهد ديني قائم بينهم وبين اللّٰه (تعالى)، وكثيرا ما تتم الإشارة في الكتابات الدينية لليهود على أنهم «شعب التوراة»، أي شعب يتمتع بمجموعة من القيم الدينية لا ينتمي إلى أرض معينة وبالتالي عليه العيش بسلام في البلد التي يقيم فيها، إلى حين العودة «للأرض الموعودة»[1].

ولكن ثمة من يرى أن اليهودية ليست مرادفة لكلمة الديانة اليهودية، خاصة بعد نهاية القرن التاسع عشر، وإن كانت الديانة اليهودية تشكل جزءا من اليهودية، عدا وجود ارتباط بين اليهودية بوصفها ديانة واليهودية باعتبارها مسمى لجماعة بشرية، بحيث تمثل اليهودية، عندهم، الوحدة التي توصف بكونها ديانة قومية تعبر عن ثقافة مستقلة ذات طابع متميز يختلف عن المجتمع الذي يحيط بها. ويمكن هنا اعتبار عناصر مفهوم اليهودية بمثابة «هويات» يهودية متعددة ومركبة وليست هوية واحدة، وقد تكون مجرد تسميات، نظرا للأسس التي يقوم عليها تعريف اليهودية: دينية، قومية، أو دينية قومية، ولموقع تعريف اليهودية بين الواقعية والمثالية. وعليه فإن استخدام مفهوم «الهويات» اليهودية أو أعضاء الجماعات اليهودية قد يعبر عن نموذج أكثر تركيبية وتفسيرا لواقع أعضاء الجماعات اليهودية، ويصف التغيرات التاريخية والثقافية والدينية التي دخلت على هذه الهوية وحولتها إلى هويات مختلفة[2]. ومن ذلك، نجد أن ثمة تسميات ومصطلحات متعددة ومتداخلة في مفهوم اليهودية، مثل السامية، على سبيل المثال، والعبرانيون، وبنو إسرائيل، والموسويون، وغيرها، فاليهودية مسمى أطلق على جماعات بشرية وليست عرقية كما تحاول اليهودية أو الصهيونية تصويرها، يرتبط بدلالته أكثر من عناصره. وقد ظهر هذا المفهوم في مرحلة معينة من مراحل تطور مجموعة بشرية معينة، كان يشار إليها بتعبيرات أو تسميات أخرى، مثل الإسرائيليين (نسبة إلى الاسم البديل ليعقوب بن إبراهيم)، والعبرانيين (نسبة إلى العبور)، فيما يعتقد أن أصل تسمية اليهودية مشتق من مملكة يهوذا مملكة الجنوب التي عاصمتها

---

(1) رشاد الشامي، «الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية»، الكويت، عالم المعرفة، العدد 102، حزيران (يونيو) 1986، ص22.

(2) لمزيد من التفاصيل انظر: حامد ربيع، تأملات في الصراع العربي الإسرائيلي، الطبعة الأولى، بيروت، المنشأة العربية للدراسات والنشر، 1976، ص80-81. وأيضا انظر: عبد الوهاب المسيري، من هو اليهودي، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق، 1977، ص15-17.

القدس بعد انقسام مملكة سليمان بن داود عليهما السلام، أو مشتق من «يهوذا» أحد أسباط يعقوب الاثنى عشر أو من إله اليهود «يهوه»، أو من الذين هادوا، أي تابوا ورجعوا، وهذا التعدد يؤكد مدى الخلط والالتباس الذي يحيط بالمفهوم[1]، وهذا لا يعني أن تلك التسميات القديمة قد بادت بل إنها تطورت، مثل العبرية التي اقترنت باللغة، و«إسرائيل» التي باتت الدولة الصهيونية. كما ارتبط المفهوم في بعض الأحيان بالأصل العرقي، وكأنه تسمية لجنس بشري بذاته، اقترن بمجموعة بشرية يعدها البعض قومية، بينما نظر إلى اليهودية على أنها ثقافة، أو نسق من الأفكار لمجموعات بشرية منتشرة في مجتمعات مترامية، بما يشي باقتران مفهوم اليهودية بتسميات فرعية ارتبطت بتطور جماعة بشرية معينة فكريا وحركيا، بحيث لا يمكن القول إن له دلالة محددة لأمر محدد واحد وإنما مفهوم معقد ومركب.

لقد ارتبطت عقائد التلمود وتعاليمه في أذهان اليهود الذين تربوا عليها بنوع من العصبية الدينية التي استسهلت فيما بعد قوالب القومية العنصرية وحدودها الضيقة، حتى إنها رأت في القومية نوعا من الاستمرار والتواصل مع حياة العزلة والانطواء وراء جدران أنساق مغلقة عرف أشهرها «بالجيتو»، بوصفه حيا منفصلا محاطا بالأسوار يقطنه طواعية أقلية دينية[2]. وقد زاد البناء الحضاري والديني للجيتو من عزلة اليهود، فيما عمقتها القوانين الدينية اليهودية المختلفة (خاصة قوانين الطعام وتحريم الزواج المختلط وصلاة الجماعة وعادات الدفن والمدافن الخاصة)، فاليهود لا يأكلون مع «الأغيار» ولا يصلون ولا يدفنون معهم ولا يتزوجون منهم، أي أنها عزلة كاملة من الميلاد وفي الحياة وحتى الموت. ويبرز داخل هذا الإطار الحضاري الانعزالي أهمية بعض الشخصيات كالحاخام الذي يشغل مركزا قياديا بارزا في الجماعة، بينما يشكل المعبد اليهودي أهم مكان فيه، باعتباره مكانا للصلاة وللتعليم والاجتماع معا. وكان الحاخامات يتلقون تعليما دينيا تلموديا في معظمه ثم قباليا (نسبة إلى القبالاه

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: روجيه جارودي، إسرائيل بين اليهودية والصهيونية، ترجمة حسين حيدر، الطبعة الأولى، بيروت، دار التضامن، 1990، ص53-61. وأيضا انظر: شفيق مقار، قراءة سياسية للتوراة، الطبعة الأولى، لندن وقبرص، رياض الريس للكتب والنشر، 1991، ص17-19. وأيضا: جمال حمدان، اليهود أنثروبولوجيا، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الهلال، 1996، ص45-52.

(2) أسعد رزوق، التلمود والصهيونية، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، 1970، ص274-275.

أو القباله أي التراث الصوفي اليهودي) مشكلين طبقة مثقفي الجيتو. فيما يدرس اليهودي في مدارس ملحقة بالمعبد اليهودي يطلق عليها اسم «حيدر» ثم ينتقل منها إلى بيت «هامدراش» ثم إلى «اليشيفا» (المدرسة التلمودية) التي يتلقى فيها تعاليم التوراة والتلمود و«المدراش» و«الزوهار»، وهي كتب دينية أو صوفية، دون الاقتراب من تاريخ «الأغيار»، فما يعنيه هو التراث اليهودي وتاريخ اليهود المقدس. وقد كان ذلك بمثابة النمط المثالي عندهم من دون أن يعد الأسلوب المتبع في الحياة لكل سكان «الجيتو»، فرغم انعزالية «الجيتو»، كان يضم أعضاء الطبقة العاملة في التجارة والمال[1]. وقد ترك الانحطاط الاقتصادي والمعماري «للجيتو» أثرا عميقا على وجدان اليهود القاطنين فيه، فعمق من انفصالهم عن العالم الخارجي، مقابل اعتناق اليهودي لفكرة الانتماء إلى «الشعب المختار» والمقدس» ولمرحلية الجيتو المؤقتة إلى حين العودة، فقد كان اليهودي يمارس داخله طقوسه اليهودية ثم يمتنع عن العمل يوم السبت حتى يعجل من عودة الماشيح المنتظر ليقود شعبه إلى «أرض الميعاد» المقدسة التي لم يزرها طيلة حياته ولا يربطه بها أي رباط سوى دراساته التلمودية.

## حركة التنوير اليهودية «الهاسكلاه»

غير أن أوروبا، إحدى مواطن اليهود، كانت تشهد آنذاك تحولات عبرت عن نفسها فكريا في عدة حركات منها حركة التنوير، التي ظهرت في أواخر القرن السابع عشر وحتى منتصف القرن التاسع عشر، منادية بالفصل بين الدين والدولة وبالانتصار للعلمانية في الحكم وبالمساواة بين الأفراد بغض النظر عن انتمائهم الديني أو العرقي. ولم يكن اليهود بعيدين عن تلك الأجواء، فظهر ما يعرف «بالمسألة اليهودية»، وهي ليست نتاج الاضطهاد والقهر المتعمد من «الأغيار» ضد اليهود، وفق ما تزعم الصهيونية، وإنما نتاج عملية اجتماعية مركبة ساهمت فيها نتيجة الأوضاع التي كانت سائدة في المجتمعات خاصة مع التحول إلى الرأسمالية، وكان اليهود يحلون المشكلة إما بالهجرة إلى شرق أوروبا أو بالاندماج والاستيعاب في المجتمعات سياسيا واقتصاديا وحضاريا، ضمن ما يعرف بحركة «الانعتاق»، أي تحديث أو

---

(1) جودت السعد، الشخصية اليهودية عبر التاريخ، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1985، ص14.

«تعصير» المجتمع ككل بما في ذلك أقلياته، ولم يكن انعتاق اليهود شيئا مقصورا عليهم وإنما كان جزءا من حركة عامة تضم أقليات وفئات أخرى، ولكن الدولة التي فصلت نفسها عن الدين ومنحتهم الحقوق طلبت منهم القيام بدورهم بفصل حياتهم داخل الدولة كمواطنين عن انتماءاتهم الدينية وأي انتماءات أخرى تتعارض مع الانتماء القومي، فكان على اليهود التخلي عن انعزاليتهم التقليدية وولائهم الغامض «لأرض الميعاد» البعيدة مقابل المواطنة. ورغم ادعاءات الصهيونية، فقد منحت معظم دول أوروبا اليهود حقوقهم المدنية والسياسية وقدرا كبيرا من الاندماج داخلها[1]. وقد تأثر عدد من اليهود بالمتغيرات الحاصلة، فأصبحت لهم حركتهم المعروفة «بالهاسكلاه»، وهي كلمة عبرية تعني التنوير، ظهرت بين يهود أوروبا في منتصف القرن الثامن عشر (حوالي 1750) واستمرت قوية حتى العام 1880 تقريبا، ويعد اليهودي الألماني موسى مندلسون (1729–1786) فيلسوف التنوير اليهودي، الذي انتقد سيطرة الحاخامات على الديانة اليهودية وعلى اليهود، ونادى بحصول اليهود على حقوقهم المدنية الكاملة عن طريق الاندماج في المجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها شريطة فصل الدين اليهودي عما يسمى القومية اليهودية، والولاء للبلاد التي ينتمون إليها، وليس لقوميتهم الدينية التي لا تستند إلى سند عقلي أو موضوعي[2]. وقد تركت فلسفة مندلسون أثرا عميقا في الفكر اليهودي، فشكلت اليهودية الإصلاحية نتاجا مباشرا لها ولحركة التنوير اليهودية عامة، عبر مقولات المفكر الإصلاحي صموئيل هولدهايم (1806–1880) الذي نادى بصيغة معاصرة لليهودية تتخلص من أسر المطلقات غير التاريخية التي تدور في فلكها، والإعلاء من حكم عقل الإنسان وليس الطقوس والتقاليد الدينية الساكنة، والتمييز بين المقدس الأزلي والدنيوي الزائل، ونسبة الكتاب المقدس إلى صنيعة الإنسان ونتاج وعيه التاريخي وليس صنع الله تعالى. فيما طالب تيار عقلاني تاريخي في الفكر الإصلاحي عبر زعمائه، مثل دافيد فرايد لندر (1756–1834) وأبراهام جايجر (1830–1874)، باستبعاد العناصر القومية الموجودة في الدين اليهودي التي تؤكد انعزال اليهود عن الأمم الأخرى ورفض الانعزالية الدينية/ القومية، وإعادة تفسيره

(1) Harry Sacher, Zionist Portraits and other Essays, London, Anthony Blond Ltd., 1959, p.50.

(2) Jacob Klatzkin, Boundaries (1914–1921), in Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader, by Arthur Hertzbery, New York, Hertz Press, 1959, p.317.

علـى أسـاس عقلـي يركـز على قيمه الأخلاقية، ودراسـة الكتاب المقدس وفق أسـس علمية، وحذف إشارات خصوصية الشعب اليهودي من طقوس الدين وعقيدته وأخلاقه وأدبه، والتخلي عن فكرة «الشعب المختار» التي عمقت من عزلة اليهود، بينما حاول بعضهم إبقاءها مع إعطائها دلالة أخلاقية جديدة، فجعلوا اليهود شعبا مختارا له رسالة أخلاقية ليسـت قاصرة عليه وحده، لنشـرها في العالم أجمع، وهو ما يناقض الفكرة اليهوديـة التقليديـة التـي رأت في الاختيار مسـألة صوفية يحفهـا الغموض وأمرا ربانيا لا يمكـن للبشـر إدراك كنهـه وفقـا لتأويلات متعددة للتوراة[1]. وينسـحب هذا التفكير على فهم الإصلاحيين «لأسطورة الشتات» بوصفها وسيلة لتقريب اليهود من الآخرين وليس العزلة عنهم، عبر تشريدهم لنشر رسالتهم بين البشر. كما عدل الإصلاحيون من فكرة «العودة» و«الماشيح» فجعلوها أكثر إنسـانية وأقل أسـطورية وقومية، عبر رفض فكرة العودة الشخصية للماشيح وتعويضها بفكرة العصر الماشيحاني الذي سيأتي بفعل التقـدم العلمـي والحضـاري فيحل السـلام والكمال ويتحقق خلاص الجنس البشـري كله وينتشر العمران والصلاح في بقاع الأرض، فتحولت الأسطورة المطلقة إلى رؤية شـاملة ممكنـة التحقيـق تدريجيا عبر إرادة الإنسـان الواعية، غيـر مقصورة على اليهود وحدهـم بـل تضـم كل البشـر، بما ييسـر على اليهودي الاندماج فـي المجتمعات التي يعيش بينها[2]. وقد تمكنت اليهودية الخلاصية من طرح هذه الرؤى الإنسانية لانفتاحها علـى التـراث الإنسـاني، ومنه الفكر المسـيحي خاصة، بدلا مـن الدوران داخل حدود التـراث اليهـودي التقليـدي، وهو الأمر الذي رفضته اليهودية الأرثوذكسـية والمحافظة والصهيونية معا.

ولكن لم يقدر لحركة الانعتاق إحراز النجاح الكامل لصعوبات واجهتها، أغلبها من جانب اليهود أنفسهم الرافضين للدمج، وبعضها الآخر بسبب قوانين فرضتها الدول نفسـها[3]. ولعـل الصعوبـات التي اعتورت الحركـة أدت إلى ظهور حركات تقف ضد التيـار الإصلاحـي والتنويـري، كاليهودية الأرثوذكسـية بزعامة الحاخـام رفائيل هيرش

(1) يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة نظير جاهل، الطبعة الأولى، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1995، ص 60-65.

(2) لمزيد من التفاصيل انظر: عبد الوهاب المسيري، «الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة»، الجزء الأول، مرجع سابق، ص85.

(3) انظر: شاحاك، الديانة اليهودية وتاريخ اليهود: وطأة 3000 عام، مرجع سابق، ص 98-122.

(1808–1888)، الذي انتقد اليهودية الإصلاحية لانطلاقها من مبادئ مستعارة من غير اليهـود، بينمـا نظـر إلى العزلة الدينية طريقا وحيدا سـويا، وإلـى التوراة باعتبارها كلام اللّٰه تعالى كتبها حرفيا، قيمها خالدة أزلية تنطبق على كل العصور ولولاها لما تحقق وجـود «شـعب يسـرائيل» الـذي عليه اتبـاع تعاليمها وعدم تغييرهـا أو تبديلها، فالدين اليهودي لم يكن مجرد عقيدة يؤمن بها اليهودي الفرد بل نظام ديني يغطي كل جوانب الحياة اليهودية[1]. وقد كان من المنطقي تقبل الأرثوذكس للمقولات اليهودية التقليدية والأساطير القديمة بكل لا تاريخيتها المتصلة بالعودة الشخصية «للماشيح المخلص»، وبمقولـة اليهـود «شـعب اللّٰـه المختـار» الذي عليـه العيش منعزلا عـن الناس لتحقيق رسـالته إلى حين العودة إلى «أرض الميعاد». بينما رفضت اليهودية المحافظة بزعامة الحاخام زكريا فرانكل (1801–1875) تغيير أو تطوير اليهودية، وأسبغت سمة المطلق على الدين والشـعب اليهودي، وآمنت بالقانون اليهودي الدائم التطور شـريطة اتسـاقه مـع منطـق اليهوديـة نفسـها. ورغم عدم إيمـان المحافظين بالتوراة الشـفهية على طور سـيناء، ورؤيتهم للتراث الديني اليهودي كضرب من الفلكلور وليس مرسـلا من عند اللّٰه (تعالى)، لكنهم لم يتخذوا موقفا نقديا منهما بوصفهما يعبران عن روح الشـعب اليهودي وعبقريته.

ونجـد أن ثمـة توافقـا بيـن اليهودية المحافظـة واليهودية الأرثوذكسـية، التي تعد المذهب المسيطر على الحياة في «دولة إسرائيل»، يكمن في إضفاء هالة من القداسة علـى حيـاة اليهـود وتاريخهـم، يرجعهـا الأرثوذكـس إلـى أصـول ربانيـة بينمـا يردها المحافظـون إلـى أصـول قوميـة، إضافـة إلـى الإيمان بالعلاقـة الوثيقة التـي تربط اللّٰه تعالى بالشعب والأرض والتوراة، بتأكيد الأرثوذكس على أهمية اللّٰه والوحي، وإبراز المحافظيـن للشـعب وتاريخـه، وبينمـا يؤكـد الأرثوذكس على أهميـة المطلق، يحاول المحافظون إضفاء مسحة من العلمانية الحضارية عليه. وبينما يلغي الأرثوذكس التاريخ كلـه، ويصـرون علـى ردف الدين اليهودي بالقومية، نجد إضفاء المحافظين لغلالة من التاريخية على تفكيرهم القومي، والتركيز على روح الشـعب المقدسـة بجعلها مصدر القداسـة بـدلا مـن اللّٰـه تعالـى، واعتبار الدين اليهـودي التعبير الدينـي عن روح الأمة

(1) للاطلاع على أبرز مقولات اليهودية الأرثوذكسية التي سنأتي على ذكرها بالتفصيل لاحقا انظر: شاحاك، الديانة اليهودية وتاريخ اليهود: وطأة 3000 عام، مرجع سابق، ص 65–88.

اليهودية. ويمكن القول هنا إن اليهودية المحافظة هي اليهودية التقليدية بعد أن ارتدت زيا علمانيا، وهذا هو جوهر الصهيونية، فاليهود بالنسبة إليهم غير قادرين على التكيف مع الواقع التاريخي الجديد وعليهم البقاء داخل مقدساتهم القومية[1]. ويذهب المفكر الصهيوني موسى هس (1812–1875) حد وصف مهمة اليهود في العالم «بتحقيق العدالة الاجتماعية في جماعة إنسانية منظمة متحدة، ولكن لأن مهمتهم التاريخية لا يمكن إنجازها إلا وهم أمة، لذا يتوجب حصولهم على قطعة أرض تكون وطنا لهم»[2]، بما يحمل ذلك من هروب من التاريخ المحسوس إلى عالم تسيطر عليه الأساطير والمطلقات. وهي رؤية تماثل إلى حد كبير الرؤية اليهودية التقليدية وآراء أحد أبرز مؤسسي الصهيونية الدينية الحاخام تسفي هيرش كاليشر (1795–1874) الذي اقترح تأسيس جماعة لشراء الأراضي ولمساعدة اليهود في العالم كله على الاستيطان في فلسطين (سيشار إلى ذلك لاحقا).

وبانحسار تيار التنوير، ظهر التيار الصهيوني تحت تأثير الكاتب السياسي والداعية الصهيوني بيرتس سمولنسكين (1842–1885)، محاولا تضخيم العوائق التي اعترضت طريق الحركة، بطرح خياري الذوبان الكامل عن طريق الاندماج والفناء الكامل من جهة، أو إبقاء الانفصال اليهودي من جهة أخرى، وفي هذه الحالة سيطول الفشل حركة الانعتاق، ويصبح الحل الوحيد «للمسألة اليهودية» في الهجرة «لبعث إسرائيل في أرض أجدادهم حيث تستطيع الأجيال القادمة العيش حياة قومية عادية»، على حد تعبير الداعية الصهيوني الروسي موشيه ليلينبوم (1843–1910)[3]. وقد أصرت الصهيونية على القول بفشل حركة التنوير والاندماج للترويج لأفكارها وأهدافها، فكان الحل الصهيوني الذي يطالب بتحويل الهجرة إلى «أرض الميعاد» في آسيا بعيدا عن أوروبا هو الحل الأمثل للمندمجين، ويمكن فهم سلوك مؤسس الحركة الصهيونية تيودور هرتزل (1860–1904) من هذا المنطلق رغم تحقيقه الاندماج على مستوى شخصي، فهو كيهودي نمساوي وصحفي، كان مهددا بفقدان

(1) عبد الوهاب المسيري، «الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة»، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 117–118.

(2) Joseph Heller, The Zionist Idea, New York, Schocken Books, 1949, p.64.

(3) Nahum Sokolov, History of Zionism (1600–1918), Longmans, London, Green and Co., 1919, p.17.

موقعـه الطبقـي الحضـاري بسـبب وفود آلاف اليهود من شـرق أوروبا، ولكن إيمان يهود الغرب بالصهيونية لم يكن إيمانا كاملا بل كان عمليا جزئيا، فالحل الصهيوني اللاعقلاني ملائم ليهود الشـرق فحسـب، أما بالنسـبة إليهم فالحل المستنير العقلاني كان الأفضل. غير أن حركة التنوير والانعتاق خلقت طبقة متوسـطة يهودية متشـربة بالثقافة اليهودية تدين بالولاء لتراثها الديني الغيبي، ولكنها في الوقت نفسـه مشـبعة بالأفـكار السياسـية والاجتماعيـة الغربيـة من قومية إلى اشـتراكية، مما أفرز القيادات الصهيونية القادرة على التحرك في إطار معتقداتها الصهيونية الغيبية وإجادة استخدام المصطلحات والوسـائل العلمانية. ومن أهم نتائج حركة التنوير اليهودية، التي أدت بشـكل غير مباشـر إلى الإعداد الفكري للصهيونية، الهجوم على فكرة تقبل المنفى بوصفه أمرا إلهيا، منادية بكف اليهود عن الانتظار السلبي للماشيح، والحصول على الخلاص بأنفسهم، وقد أصبحت العودة عند الاندماجيين مجرد حلم أو فكرة مثالية، أما في أوساط دعاة الانفصال فباتت دعوة لعودة اليهودي بنفسه إلى «أرض الميعاد» تحت مظلة المنظمة الصهيونية العالمية أو عن طريق العنف المباشر. وقد استفادت الصهيونية من محاولات التنوير لتحديث فكرة العودة فوظفتها لصالحها عبر طرحها بشـكل مغاير للشـكل التقليدي مع الاحتفاظ ببعض عناصر الفكرة التقليدية، فالعودة هنـا إلـى التـراث اليهـودي وإلى المعتقـدات الدينية اليهودية عـودة غير كاملة لأنهما تعرضـا للتحديـث علـى يـد دعاة التنوير، فكان علـى الصهيونية إضفاء غلالة علمانية عقلانية على المعتقدات الغيبية الأسطورية.

## الصهيونية

لقـد طرحـت الصهيونيـة نفسـها بوصفهـا حلا شـاملا «للمسـألة اليهوديـة» أينما وجـدت، وحاولـت الاسـتفادة مـن عـدة عوامـل لتحقيق أهدافهـا، ومنها شـيوع مناخ فكري في أوروبا منذ القرن السـادس عشـر في إطار ما عُرف «بصهيونية الأغيار» أو «الصهيونية المسـيحية» التي كانت تطالب بإعادة اليهود إلى أرضهم الأم حتى يتسـنى الإسـراع في هدايتهم وتحويلهم إلى المسـيحية، شـرطا أساسـيا لحلول العصر الألفي السعيد (ألف عام سيحكم فيها المسيح المخلص العالم ويسودها السلام والطمأنينة). وقد انتعشـت تلك الأفكار الاسـترجاعية في أوروبا بين صفوف اليهود وغير اليهود،

إلى أن وصلت ذروتها في القرن التاسع عشر، عصر الإمبريالية[1]. وبما أن الأسطورة الدينية تتكيف مع الواقع الاقتصادي والتاريخي، فقد تحولت من مجرد فكرة دينية تؤكد على عودة اليهود إلى فلسطين بغية تحقيق النبوءة الإنجيلية لتصبح برنامجا استعماريا يضمن عودة اليهود الاستيطانية لفتح الأسواق. فرغم أن الاسترجاعيين ينظرون إلى اليهود على أنهم جماعة دينية يمكن تنصيرها، ولكنهم في الوقت نفسه يعدونهم مجرد جماعة يمكن توطينها في فلسطين أو في غيرها من الأماكن لخدمة المصالح الاستعمارية، «فالأسطورة هنا ترتدي زيا دينيا مثاليا، مع احتفاظها ببعدها السياسي»، حسب الكاتب الصهيوني البولندي ناحوم سوكولوف (1859-1931)[2]. وقد توافق الاقتراح الصهيوني لحل المسألة اليهودية مع الصيغة الاستعمارية الأوروبية لحل مشاكل المجتمع الغربي[3]، فيما عبر المفكرون الصهاينة مثل هرتزل والفيلسوف الصهيوني آحاد هعام (1856-1927) ومنظر اليسار الصهيوني دوف بيربورخوف (1881-1917) وزعيم ومنظر اليمين الصهيوني فلاديمير جابوتنسكي (1880-1940) عن هذه الفلسفة الاستعمارية من خلال التفاوض على عدة أراضٍ لتحويلها إلى «وطن يهودي»، بما فيها شبه جزيرة سيناء ومنطقة العريش وجزء من كينيا وأوغندا وقبرص وموزمبيق والعراق وليبيا وفلسطين، وسورية وإكوادور ومدغشقر[4]. ولعل الإدراك هنا بأن الدولة اليهودية مجرد مستعمَرة تابعة ذات وظائف وفوائد محددة يشكل صفة مميزة لجميع المدارس الصهيونية، سواء كانت عمالية أم سياسية أم دينية، وبالتالي، لا يمكن فهم حروب إسرائيل المتكررة فهما كاملا إلا بوضعها داخل إطار المصالح والتحركات الإمبريالية في الشرق الأوسط.

ولكن، ولأن الصهيونية جوبهت بمعارضة شديدة من يهود كثيرين (تجسد فيما بعد في أحزاب وحركات رافضة لها ولكنها مشاركة في الحياة السياسية وأخرى نائية

(1) انظر في ذلك: محمد السماك، الاستغلال الديني في الصراع السياسي، الطبعة الأولى، بيروت، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، 2000، ص 42-47.

(2) Sokolov, History of Zionism (1600–1918), op.cit., pp.8–17.

(3) محمد حسنين هيكل، المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل: الأسطورة والإمبراطورية والدولة اليهودية، الجزء الأول، الطبعة التاسعة، القاهرة، دار الشروق، 2000، ص 21-34.

(4) عبد الوهاب المسيري، «الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة»، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 143-146.

عنها سنشير لها لاحقا)، كان لا بد لها من توظيف الدين لخدمة أهدافها، عبر استغلال اليهودية بغية إضفاء صبغة دينية على نفسها لتظهر وكأنها امتداد لليهودية وليست نقيضا لها، ومزج المفاهيم القومية بالدينية، ولكنها في المقابل رفضت المضامين الدينية التي تتعارض مع أهدافها السياسية (كما سنبين بعد قليل)، فعمدت إلى تحويل اليهود إلى «شعب» متميز بالمعنى القومي للكلمة، وحاولت تحقيق الاندماج بين الرؤية القومية والحماس الديني عن طريق تحويل العقيدة الدينية الأصلية إلى أسطورة قومية، والتأكيد على أن الدين عنصر من عناصر التعبير عن الشعب اليهودي وعن مظاهر شخصيته وأحد تعبيرات القومية اليهودية، بينما نظر مفكرون يهود إلى الدين باعتباره المحدد غير الوحيد للإيمان، وبالتالي «يمكن للإنسان أن يكون يهوديا حتى وإن لم يعتنق اليهودية، لأن التاريخ المشترك والرباط الاجتماعي يجعلان من الشخص يهوديا حتى وإن أنكر التعاليم اليهودية»، حسب رأي المفكر الصهيوني يعقوب كلاتسكين (1882-1948)، وذلك في إطار تفسيره للروابط التي تربط اليهود، ومعارضته للمنهج الحصري الذي يربطها بالدين فقط، وهو هنا لا ينكر على الدين اليهودي خصوصيته في إطار تأكيد الارتباط الجماعي لهذه الفئة، اليهود، ولكنه يرجع مقومات الوجود الصهيوني إلى البيولوجيا الإثنية وصولا إلى موقف اعتقادي يعتبر الأرض (فلسطين-إيرتس يسرائيل) واللغة العبرية صانعتي الأمة[1]. ولكن المراحل التي مر بها المشروع الصهيوني تؤكد الترابط بين الدين والصهيونية في إطار تحقيق الدولة، وبالتالي بطلان الأسس التي جعلها الصهاينة العلمانيون مقومات للأمة اليهودية ومرتكزات للقومية اليهودية المنشودة، إضافة إلى الطبيعة الاستعمارية والعنصرية الملازمة للدعوة الصهيونية.

وقد شكلت مقولة «أرض الميعاد» إحدى أهم ركائز الصهيونية المستمدة من الديانة اليهودية بعد تطويرها، فكان البعد العقيدي المرتبط بالديانة اليهودية حاضرا في الموقف الصهيوني من «الأرض» عندما وقع الاختيار على فلسطين. ورغم أن فكرة العودة ليست جديدة، حيث آمن بها عامة اليهود تقريبا بزعم إعادة بناء الهيكل وإقامة مملكة سليمان تحت قيادة المسيح المنتظر، فإن الصهيونية التفت على ذلك المفهوم بالدعوة إلى إقامة دولة لليهود في فلسطين بوسائل سياسية وبالاعتماد على العمل اليهودي الذاتي لتسريع مجيء «المخلص». وقد مر مفهوم الأرض في الفكر الصهيوني

(1) Lenni Brenner, Zionism in the Age of Dictators, London, Croom Helm Ltd., 1983, p.19.

بمراحل، فالأرض التي أقيمت عليها «الدولة» عام 1948 كانت تسمى «الوطن القومي لليهود»، فيما أطلق على الأرض التي احتلتها إسرائيل عام 1967 «الأرض المحررة» وأخيرا تسمية «إسرائيل الكبرى» بحدود غير واضحة[1]، غير أن تلك التسميات تنطلق كلها من الإيمان بفلسطين «أرضا للميعاد». ويرتبط بذلك مفهوم الصهيونية «للشعب» الذي أسبغت عليه أيضا بعدا دينيا، رغم الإشكالية التي لا تزال قائمة حتى اليوم حول تعريف من هو اليهودي، في ظل مطالبة أرثوذكسية بالأخذ بتعريف اليهودي الذي ولد من أم يهودية أو تهود على يد أحد حاخاماتها، مقابل إصرار اليهودية الإصلاحية على الاعتراف بيهودية من تهود على يد حاخاماتها، بينما ثمة تعريف عرقي يتحدث عن «العرق اليهودي» المتميز، غير أنها مقولات لم تعد مقبولة اليوم (سنأتي على ذكرها لاحقا). ومن ذلك، حاولت الصهيونية التوليف بين العنصر الديني اليهودي، بما في ذلك العلاقة بفلسطين «الأرض المقدسة» و«بالشعب اليهودي»، والعنصر العلماني، بما يدعم مطالبة الصهيونيين بفلسطين من ناحية، وبما يسمح بممارسة العقائد والطقوس اليهودية التقليدية من ناحية أخرى وبترجمتها إلى اصطلاحات قومية علمانية. وقد نظرت الصهيونية العلمانية إلى اليهودية باعتبارها «فولكور الشعب اليهودي» المقدس الذي لا يمكن أن تخضع قيمه لأي نقاش أو تساؤل، ففكرة العهد بين اللّٰه تعالى و«الشعب» الذي مُنح «أرض فلسطين المقدسة»، كانت بمنزلة الأسطورة الشعبية للصهيوني ديفيد بن جوريون، ولكنه مع هذا استخلص منها برنامجا سياسيا مسترشدا بمفاهيم العهد القديم التي لا يؤمن بها أصلا لأنه ملحد ولكنه يتقبلها كأساطير شعبية يهودية، إذ لم يكن يعنيه إن كانت واقعة «الوعد الإلهي» حقيقية أم لا، بل المهم أن «تكون هذه الأسطورة مغروسة في الوجدان اليهودي، وتبقى سارية المفعول حتى بعدما تبين أن الوعد المقطوع مجرد أسطورة شعبية ليس لها أي مصدر إلهي»[2]، ارتكازا إلى اعتبار الدين اليهودي تعبيرا عن الإجماع، الأمر الذي يجد حضوره البارز في إعلان قيام الدولة بالنص على أن «أرض إسرائيل» مهد الشعب اليهودي، ففيها «تكونت شخصيته الروحية والدينية والسياسية، وفيها أقام للمرة الأولى وعاش حياة استقلال رسمية، وأنتج قيما حضارية ذات مغزى قومي وإنساني جامع، وأورث العالم

(1) هارون كايد، «البعد الديني في السياسة الإسرائيلية (1948– 1988)»، رسالة ماجستير غير منشورة، عمان، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 1993، ص 4.

(2) Sacher, Zionist Portraits and other Essays, op.cit., p.47–49.

كتـاب الكتـب الخالد»، ويُعرف «إسـرائيل» على أنهـا «دولة يهودية وديمقراطية تهدف إلى تجميع اليهود من المنفى وتدأب على تطوير البلاد لصالح سكانها جميعا، وترتكز على الحرية والعدل والسـلام وإقامة المسـاواة بين مواطنيها، مسـتهدية بنبوءات أنبياء إسرائيل»[1].

وهكذا فإن هذه الرؤية لم تكن بحاجة إلى العلاقة التقليدية «بالأرض المقدسة»، ولم تسـتند مباشـرة إلى «الوعد الإلهي»، كما لم تربط الخلاص بمجيء المسـيح، بل حاولت الالتفاف عليه بالدعوة إلى العودة وعدم انتظاره للتعجيل من قدومه، وجعلت التعبيـر الدينـي مجرد تجسـيد واحد للوجود اليهودي القومـي، وركزت على المراحل والفترات والأحداث المرتبطة بالتاريخ اليهودي التي تشـغل حيزا في الأدب اليهودي الدينـي، حيـث يمكـن المطالبة بفلسـطين عن طريق «الشـعب اليهودي» بالاسـتناد إلى العهد القديم الذي كان يراه البعض مثل بن جوريون «مجرد تعبير عن الروح القومية عنـد اليهـود»[2]. وعلـى هذا الأسـاس اسـتطاعت الحركة الصهيونية، رغم اتسـاع رقعة التنوعات الفكرية داخلها، الوصول إلى لغة مشتركة بين العلمانيين والمتدينين. ولكن الصهيونيـة، التـي كانت تنظر إلى نفسـها مكمن إحـلال لليهودية، حاولت التركيز على الدين اليهودي كمساهم في بلورة الروح القومية للشعب اليهودي، وأداة ووسيلة لتقوية الشعور الجماعي، فكان من دوافع اختيار فلسطين موقعا للاستيطان قوة الأسطورة التي تجمع اليهود، كما كان لا بد لها من العودة إلى التراث اليهودي القديم وإلى المطلق الدينـي، بمـزج المفاهيـم القوميـة بالمفاهيـم الدينيـة، دون خلع الإطـلاق الديني على الرموز القومية، وإنما استقاء رموزها وأفكارها القومية من التراث الديني ثم إفراغها من محتواها الروحي والأخلاقي ونقلها من مجالها الديني، حيث تجد شرعيتها الوحيدة، إلى المجال السياسـي لإخراج صيغ شـبه دينية للمشـروع والبرنامج الصهيوني، فعملية الخلط بين المجالين الديني والسياسي تكاد تكون مسألة حتمية للصهيونية، بغية جذب اليهود إليها، خاصة عميقي الإيمان بالدين من قاطني شرق أوروبا.

ويرى المفكر الصهيوني ماكس نورداو (1849–1923) أن «البرنامج الصهيوني يدور حول فكرة واحدة هي الأمة»[3]، بينما يرى الصهيوني مارتن بوبر (1878–1965)

---

(1) Encyclopaedia Judaica, Jerusalem, Keter Publishing House Ltd., 1971, p.p.610–612.

(2) Sacher, Zionist Portraits and other Essays, op.cit., p.47–49.

(3) Brenner, Zionism in the Age of Dictators, op.cit., p.18.

أن «الشعب اليهودي أمة تحمل وحيا دينيا وطائفة دينية تم اختيارها من الرب كما الأرض»، فالأمة اليهودية، برأيه، لم «تأت للوجود من خلال تطور تاريخي وإنما عبر تدخل إلهي مباشر، وبذلك يتحول اليهود إلى شعب من الأنبياء»[1]، غير أن ثمة خلطا واضحا هنا، فالأمة هي جماعة من الناس مستقرة تكونت تاريخيا وتشكلت على أساس الاشتراك في اللغة والأرض والحياة الاقتصادية والثقافة ورغبة العيش المشترك، أي أن عوامل تكوينها تتمثل في اللغة والأصل المشترك والشعور بالانتماء والوعي بوجود الأمة كقومية[2]، غير أن هرتزل ينسج تعريفا مغايرا للأمة «اليهودية» عندما يصفها «بجماعة تاريخية من الناس تتمتع بتماسك ظاهر للعيان يشدها عدو مشترك يتمثل في العداء للسامية»[3]، ونلاحظ هنا أن مفهومه للقومية يخلو من كافة عناصر القومية التي تورد في تعريف الأمة وكأنه يعتمد مفهوما خاصا به وبجماعته، فيما يجد الدين المشترك، كأحد عناصر تشكل القومية (الذي يفترض أن أية قومية بالعالم تستوعب تعدد الأديان بين أتباعها) اختلافا في اليهودية، فلا يوجد مسيحي يهودي أو مسلم يهودي مثلما يوجد مسيحيون عرب أو ألمان مسلمون. وحتى اللغة ليست مشتركة، إذ يتحدث عناصر الجماعات اليهودية لغة المجتمعات التي يعيشون بها إضافة إلى العبرية في إسرائيل، بينما تعد مراحل التاريخ المشترك في مفهوم اليهودية قصيرة بالنسبة لتاريخ اليهودية بشكل عام، بينما تنحصر الرغبة في العيش المشترك في فئات قليلة نسبيا، فمن لبى النداء أقل من ثلث يهود العالم، بما يجعل مفهوم القومية لا ينطبق على اليهودية باعتبارها ديانة وليست قومية[4]. غير أن مفهوم «الأمة» اليهودية اكتسب بعدا دينيا، ينبثق من رؤية العهد القديم للإله باعتباره إله إسرائيل وليس

---

(1) Martin Buber, Israel and Palestine: The History of an Idea, Translated by Stanley Goodman, London, East and West Library, 1952, p.18.

(2) لمزيد من التفاصيل انظر: ساطع الحصري، ما هي القومية؟ أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1985. وأيضا انظر: بويد شيفر، القومية: عرض وتحليل، ترجمة جعفر حضباك، الطبعة الأولى، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1966، ص4.

(3) ثيودور هرتزل، دولة اليهود: محاولة لإيجاد حل حديث للمسألة اليهودية، ترجمة مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1997، ص40.

(4) عزمي بشارة، المجتمع المدني، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 238-244، ص 257-261.

العالميـن، فيكتسـب المقـدس هنـا طابعـا قوميا والمطلق بعدا نسـبيا، ولكن الصهيونية خلعـت القداسـة التـي أضفيـت علـى الشـعب اليهـودي بالمعنى الديني على الشـعب اليهودي بالمعني العرقي والإثني، ولأن الشـعب قد حل فيه الإله، بحسـبهم، فإن كل شـيء يهودي قومي تحيط به هالة من القداسـة، فتصبح حركة الكيبوتزات واليشـوفات و«انتصارات» الجيش، كما ذهب الحاخام إيوجين بوروفيتز في وصفه لحرب 1967، مسـألة لاهوتيـة يتدخـل فيهـا الإلـه[1]، وإذا كانت بنية الفكر تـدور حول مطلق «الأمة» والكيـان القومـي، فـان أي محتوى فكري آخر سيكتسـب بعدا قوميا. ورغم أن مفهوم «الأمة» يشكل أهم المطلقات الصهيونية، ولكنه ليس المطلق الوحيد، فالسمة الأساسية لبنيـة الفكـر الصهيونـي ليسـت تبنيها لفكرة أو لأخرى علـى أنها مطلق، وإنما اتجاهها نحـو الخلـط أو المـزج بيـن المقدس والنسـبي وإلى خلع القداسـة علـى كل الظواهر اليهوديـة القوميـة، ولعـل الإيمان بارتباط القومي بالمقدس والمطلق (الدين) بالنسـبي (المـكان) هـو الموضوعـة الأساسـية فـي الفكر الصهيونـي وخاصية تميـز بنيته. وهذا الأمر يشـخص بجلاء في موقف الصهيونية من التاريخ الذي يسـير، بالنسـبة إليها، في تطور خط مستقيم يتجه نحو أعلى هدف وغاية وليس في شكل دائري هندسي يتحرك حول نفسه دون غاية. وبحسب التصور اليهودي القديم، فان تاريخ اليهود مقدس يعبر عن الإرادة الربانية، كما أنه يتسـم بالاسـتمرارية التي تتجسـد في إسـرائيل، فإسـرائيل بالمعنى الديني هي نفسها إسرائيل الشعب بالمعنى العرقي وهي نفسها إسرائيل الدولة بالمعنى السياسي، وكلها تجليات لنفس الجوهر الذي لا يتغير، كما أن إسباغ مجتمع المستوطنين الصهاينة قبل عام 1948 بمصطلح «اليشوف» أو «المستوطن الجديد»، يعبر عن ذات المفهوم، لأن الاسـتيطان الاسـتعماري الجديد ما هو إلا اسـتمرار للاستيطان لأهداف دينية، والذي أطلق عليه «اليشوف القديم». ولعل استخدام كلمة التاريخ هنا إشارة إلى العهد القديم أو إلى تراثهم الديني المكتوب منه والشفهي، فتصبح الحدود التاريخية هي الحدود المقدسة المنصوص عليها في العهد القديم من «نهر مصر إلى الفرات»، والحقوق التاريخية هي أيضا الحقوق المقدسة التي وردت في العهد القديم والتـي تؤكـد علـى أنهـم «شـعب مقدس مختار» له حقوق تسـتمد شـرعيتها من العهد الإلهي الذي قطعه اللّٰه على نفسه لإبراهيم عليه السلام.

(1) انظر في ذلك: رزوق، التلمود والصهيونية، مرجع سابق، ص214.

كما استفادت الصهيونية من النصوص التوراتية والتلمودية التي تحمل بين طياتها سمات العنف ووصف الحروب الكثيرة التي خاضها العبرانيون مع الكنعانيين وغيرهم من الشعوب، وقد جاء في العهد القديم أوامر إبادة سكان أرض كنعان وطردهم. ولكن يوجد في اليهودية تيار سلمي، وبالتالي يمكن أن نتحدث عن نزعتين كامنتين في اليهودية واحدة تتجه إلى العنف والأخرى تميل نحو السلم، وقد حاولت الصهيونية الاستفادة من التيار الأول قدر تأثرها بالتيار القومي، والفكر الإمبريالي والفلسفات النيتشوية والداروينية والعرقية المختلفة التي كانت سائدة في أوروبا، فتبنت الصهيونية كثيرا من مواقفها وطروحاتها (كما سنبين لاحقا).

إن مقاربة موقف اليهودية من السياسة عموما، ومن الصهيونية خصوصا، يقود إلى جملة إشكاليات لا تزال عالقة دونما حسم في الكيان الإسرائيلي كقضية خلافية تخضع للجدل والتجاذب وفي أحيان كثيرة للمساومة، بين المتدينين أنفسهم وبينهم وبين العلمانيين، رغم انقضاء أكثر من مائة سنة على وجود مشروع الكيان الصهيوني في الأراضي الفلسطينية المحتلة. وتطول تلك الإشكاليات المتداخلة هوية الدولة بين الدولة العلمانية والدولة الثيوقراطية (الدينية) التي تسعى الحركات الدينية السياسية داخل الكيان الإسرائيلي إلى تأسيسها وفق الهالاخاة (الشريعة اليهودية)، وتعريف من هو اليهودي[1]، كامتداد لإشكالية العلاقة بين الدين والدولة، وبالتالي بين المتدينين والعلمانيين، في إطار ما وصفها الكاتب الإسرائيلي كلود كلاين «بحرب ثقافات» فعلية تشي بالمأزق المزدوج والمتناقض الذي يعتري الداخل الإسرائيلي بين نموذج ديني يهودي وحركة واسعة من العلمنة آخذة بالتنامي[2]، غير أن هذا الصراع سرعان ما يخبو عند تعرض أمن الدولة للخطر الخارجي[3]. وقد عبرت تلك الإشكالية عن نفسها منذ ما قبل تأسيس الدولة عام 1948 برفض الاتجاه الديني اليهودي، وتحديدا اليهودية الأرثوذكسية، للصهيونية لأنها تحول اليهودية من دين متميز إلى «أمة كباقي

(1) رشاد الشامي، «إشكالية الهوية في إسرائيل»، الكويت، عالم المعرفة، العدد 224، آب (أغسطس) 1997، ص 114–115.

(2) كلود كلاين، «مكانة الدين في إسرائيل: تفسير ديموغرافي»، بيروت، شؤون الأوسط، 2003، ص 47–55.

(3) Jonthan Caplan, Religion and State in Israel, Tel- Aviv, The Jewish Agency for Israel, 2000.

الأمـم»، وتهـدف إلـى إقامـة دولة يهودية ذات طابع علمانـي[1]، بينما تناط مهمة إقامة الدولة اليهودية إلى الله خارج التاريخ وبعد نهايته وليس إلى اليهود في الدنيا[2]، وهو مـا يعـرف بالمسـيانية أو المشـيحانية التي تقوم على مفهـوم أن الخلاص والعودة إلى صهيون لا تكون إلا بمعجزة ربانية بانتظار المسيح المخلص، وبالتالي فإن «إسرائيل» عند بعضهم، خاصة الحريديم المتشددين الرافضين للصهيونية، لا علاقة لها بالخلاص لمخالفتهـا للوعـد الإلهـي بعدم الاسـتيلاء على الأرض المقدسـة بجهود بشـرية. وقد ذهـب الحاخـام الأكبـر لليهـود السـيفارديم، إلياهو بكشـي دورون، إلى حـد المطالبة بفصـل الديـن عن السياسـة، بسـبب قلقه من «ارتفاع أصوات التطـرف، ولتعزيز اقتناع العامة بأن اليهودية غير سياسية وغير متطرفة»، معارضا في ذلك، بصفته أعلى مرجع ديني سـيفاردي، نهج تسـييس الدين الذي قاده الحزب الديني شـاس[3]. في المقابل، انتقـدت الصهيونيـة الانطوائية الصوفية للدين والانتظار السـلبي لمجيء المسـيح، كما رفضـت سـيادة المنطـق الدينـي وقوانيـن الشـريعة اليهودية والتدخل الأرثوذكسـي في شؤون الدولة اليهودية المنوي إقامتها، ونظرت إلى اليهود بعدائية مستمدة من أدبيات معاداة السامية، أي معاداة اليهود، إضافة إلى رفضها العقيدة اليهودية ومحاولة علمنتها من الداخل[4]. وتزخر الكتابات الصهيونية بالحديث عن الشـخصية اليهودية المريضة والهامشـية وغير المنتجة، فيما أطلق القادة الصهاينة العلمانيون، أو ما يعرفون بالآباء المؤسسـين مثـل هرتـزل ونورداو، أبشـع النعوت على اليهودي باعتبـاره «كائنا عضويا

(1) عبد الوهاب المسيري، الاستعمار الصهيوني وتطبيع الشخصية اليهودية: دراسات في بعض المفاهيم الصهيونية والممارسات الإسرائيلية، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1990، ص79.

(2) عزمي بشارة، «بعض جوانب جدلية العولمة إسرائيليا»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 231، أيار (مايو) 1998، ص56.

(3) لمزيد من التفاصيل حول رفض اليهود للصهيونية انظر: ياكوف رابكن، المناهضة اليهودية للصهيونية، ترجمة دعد عائدة، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، ص ص42-43. وحول دعوة الفصل بين الدين والسياسة انظر في ذلك: جريدة هآرتس (بالعبرية)، تل أبيب، 7/ 8/ 2000. ولمزيد من التفاصيل انظر: إبراهيم الدقاق، «إسرائيل في العام 2000: الخلفية والأداء»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 264، شباط (فبراير) 2001، ص 26-28.

(4) Regina Sharif, Non – Jewish Zionism: Its Roots in Western History, London, Zed Press, 1983, p.122.

كذلك انظر: محمد عرب، الشخصية الصهيونية: ملامحها في الرواية الغربية وجذورها التوراتية، الطبعة الأولى، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1983، ص132.

ضارا»[1]، وقد استفادت الصهيونية من النقد الذي كان يوجه إلى السلوك اليهودي (بنعته مرابيا ومختالا وجشعا...) والذي كان شائعا في البيئة الغربية تحديدا، فوظفته مبررا لدعوتها الصهيونية بعد أن كانت تطمس الأسباب الحقيقية الكامنة وراء نقد ذلك السلوك، من خلال ربطه بالأسباب العنصرية وليس بالمواقف التقييمية[2].

لقد عمدت الصهيونية، الرافضة للدين والمستغلة له في آن معا، إلى استعارة الرموز الدينية لصياغة العبارات العنصرية من مثل «شعب الله المختار» و«العرق النقي» و«أرض الميعاد»، لتقديم الشرعية التاريخية الوحيدة لحقوق اليهود على «أرض إسرائيل»، ولتوظيف أهدافها الاستعمارية الاستيطانية في فلسطين، ولتبرير الدفاعات الأيديولوجية للسياسات الإسرائيلية التي تقوم عادة على المعتقدات الدينية اليهودية، أو كما في حالة اليهود العلمانيين، على الحقوق التاريخية لليهود المستمدة من هذه المعتقدات نفسها والتي تحتفظ بالطابع العقائدي للإيمان الديني. ورغم أن الصهيونية دفعت منذ البداية إلى إقامة دولة علمانية تشكل بمثابة بوتقة الصهر للتمايزات الموجودة داخل الكيان الإسرائيلي، مع التخلص من التطابق التام بين الانتماء الديني والانتماء القومي للأمة التي يراد تأسيسها بإقامة الدولة، على أن يتم «حصر الدين في الإطار الكنسي دون التدخل في إدارة الدولة» حسب تعبير هرتزل[3]، غير أن التطابق التام بين الأمة والدين في حالة الصهيونية منع أية إمكانية لفصل الدين عن الدولة، فالدين غير منفصل مؤسسيا عن الدولة، كما تم تحزيب الدين بتبني قوى اجتماعية مختلفة الأيديولوجيا الدينية مصدرا لشرعيتها ولاحتلال مراكز نفوذ بعدما بات يلاحظ في الآونة الأخيرة تنامي دور المتدينين في إسرائيل، ممثلين في الأحزاب الدينية التي تشكل بصفة عامة القوة الثالثة في الحياة السياسية بعد قطبي اليمين واليسار. وتستغل القوى والحركات الدينية السياسية ثقلها في الحياة السياسية والعامة من أجل تحقيق مصالحها وتنفيذ مطالبها، دون أن تتمايز أهدافها ونظرتها تجاه العديد من القضايا،

---

(1) ثيودور هرتزل، يوميات هرتزل، ترجمة قسم الدراسات في دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، الطبعة ألأولى، عمان، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، 1986، ص79. كذلك انظر: Brenner, Zionism in the Age of the Dictators, op.cit., p. 18.

(2) Jay Y. Gonen, A Psychohistory of Zionism, New York, New American Library, p.p137–140.

(3) هرتزل، دولة اليهود: محاولة لإيجاد حل حديث للمسألة اليهودية، مرجع سابق، ص 101.

خاصة فيما يتعلق بالاستيطان وضم الأراضي وبقضيتي القدس وحق عودة اللاجئين الفلسطينيين، كثيرا مع الأحزاب الأخرى أو مع السياسة المحركة «لدولة» إسرائيل (كما سنرى لاحقا).

غير أن الصهيونية في محاولة منها لجب الإشكاليات القائمة بين الدين والدولة التي أثيرت عند تأسيس «الدولة» عام 1948، سعت إلى توليف صياغة توافقية تؤطر العلاقة بينهما، لا تزال سارية، وتتمثل في اتفاقية الوضع الراهن (Status Quo) التي جرى توقيعها عام 1947 حينما أرسل رئيس إدارة الوكالة اليهودية آنذاك (أول رئيس وزراء إسرائيلي) ديفيد بن غوريون خطابا إلى حزب أجودات إسرائيل (وهو حزب ديني أرثوذكسي متطرف لا يعترف بالحركة الصهيونية مثل ناطوري كارتا والحريدية، ولكنه يشارك في هياكلها التنظيمية ومخرجاتها المؤسسية) يتعهد فيها بالاستجابة إلى مطالب المتدينين في الجوانب المتعلقة براحة يوم السبت وضمان اتخاذ التدابير اللازمة لضمان طعام الكوشير (الطعام المذبوح والمعد وفق التعاليم اليهودية) ووضع الصلاحيات المطلقة في مجال شؤون الزواج والطلاق بيد مؤسسة القضاء الحاخامية والاعتراف بمنظومة التعليم الديني المستقل ذاتيا[1]، من دون أن تلغي التمايزات الحادة القائمة حتى اليوم.

---

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: Caplan, Religion and State in Israel, op.cit.

## المطلب الثالث

## الإسلام

لم يسهم تناول الدين الإسلامي للمنظومة الحياتية الشاملة بجوانبها المتعددة في حسم الخلاف الدائر حتى اليوم بشأن العلاقة بين الدين والسياسة. فالإسلام لم يعالج الجوانب الروحية فقط، وإنما أحكم التوازن بين الشقين الديني والدنيوي معا، حيث تضمنت الشريعة الإسلامية، باعتبارها مصدرا رئيسيا للتشريع، جانبا خاصا بالعبادات أو الشعائر التي تعنى بعلاقة الفرد بربه، وآخر يتعلق بالمعاملات أو الشرائع وبعلاقة الفرد مع غيره من الأفراد ومع الدولة، فحفلت بالعديد من المبادئ والأسس التي قامت عليها ودار حولها الفكر السياسي الإسلامي، الأمر الذي يورد أساسا في الكثير من الآيات القرآنية الكريمة والسنة النبوية الشريفة (والتي سنبينها في السياق).

وقد كان التطبيق الفعلي لتلازمية العلاقة بين الدين والسياسة في زمن الرسول (صلى الله عليه وسلم) عبر دولة المدينة التي أسست للدولة الإسلامية الأولى في التاريخ، من خلال بيعة العقبة بين الرسول ﷺ وقادة الأوس والخزرج وممثليهم قبل شهور من هجرة الرسول من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة، فكانت بمثابة عقد سياسي وعسكري واجتماعي. وقد شملت هذه البيعة، إلى جانب الإيمان بالدين الجديد، بنود تأسيس دولة يثرب (المدينة)، ففيها تم الاتفاق على هجرة الرسول وصحبه إلى المدينة مكونين مع أهلها أمة جديدة لها سلطانها الموحد والجديد على أن يكونوا القوة المقاتلة لحماية الدعوة الجديدة والكيان السياسي والاجتماعي الجديد وحماية قائد الكيان الرسول ﷺ. وقد مثل الأوس والخزرج الجمعية التأسيسية للدولة الإسلامية الأولى التي اختارت من بينها قيادة ضمت وزراء الرسول ومستشاري حكومته بين الأنصار. وبعد هجرته إلى المدينة، اتفق الرسول ﷺ مع ممثلي القطاعات والجماعات، التي لم تدخل بعد في الدين الجديد، على الانضمام إلى الدولة الجديدة بوصفهم جزءا من رعيتها السياسية، مع احتفاظهم بحرية الاعتقاد الديني، فتكونت الرعية السياسية للدولة الجديدة التي قاد الرسول حكومتها، من المؤمنين بالإسلام، مهاجرين وأنصارا، ومن العرب الذين بقوا على ديانتهم. وقد وضع الرسول ﷺ

دستورا، بلغت مواده نحو الخمسين مادة، ينظم شؤون الدولة في السلم والحرب، وفي الموقف من الخارجين على الدستور، وعلاقات الرعية الجديدة بمشركي قريش، وفي المرجع عند الاختلاف على شأن من شؤون الرعية ودولتها، وفي فقه الدين والعلاقات الخارجية والإعلام، فضمت السفراء والمترجمين والشعراء والخطباء والقضاة وأمراء القتال وجنده[1]، وقد أطلق المؤرخون على هذا الدستور اسم صحيفة المدينة[2].

وقد دخل الرسول (عليه الصلاة والسلام) في مفاوضات كثيرة ومتنوعة مع المشركين في مكة المكرمة والمدينة المنورة، ضمن وسائل تأخذ حكم المقاصد والغايات التي ينشد تحقيقها من وراء المفاوضات، بحيث تتفق المقاصد مع أحكام الشريعة الإسلامية، فيما تكون البدائل والخيارات المطروحة والوسائل المستخدمة في حدود ما هو جائز شرعا ومتصور عملا[3]. كما جرى إبرام المعاهدات، خاصة

(1) لمزيد من التفاصيل حول أبرز معالم دولة المدينة انظر: أبو الحسن علي بن محمد بن أحمد بن موسى بن مسعود بن موسى بن أبي غفرة الخزاعي، تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله ﷺ من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية، الكويت، مكتبة السندس، 1990، ص324 ص458-459. وقد وردت خلاصته في: رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، الطبعة الرابعة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1972، ص 159-160 والجزء الرابع ص 481-765. وأيضا انظر: عبد الحميد الكتاني، نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية، الجزء الأول والثاني، الرباط، المطبعة الوطنية، 1927.

(2) وردت صحيفة المدينة في مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، جمع وتحقيق محمد حميد الله الحيدر آبادي، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1956، ص 15-21. وأيضا في: أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، حققها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، المجلد الثاني، الجزء الرابع، بيروت ودمشق، دار الخير، 1996، ص 110-112.

(3) مثل مفاوضات اتفاقات المبايعة بين الرسول ﷺ وعرب المدينة من الأوس والخزرج، فكانت بيعة العقبة الأولى مع اثني عشر رجلا منهم، وبيعة العقبة الثانية مع 73 رجلا منهم. وأيضا ما تم في معاهدة الحديبية من تبادل الرسل والمفاوضين بين الرسول ﷺ ومشركي مكة إلى أن تم التوصل إلى اتفاق، وما جرى أيضا في معركة بدر الكبرى في السنة الثانية من الهجرة وفي حروب المسلمين ضد الفرس في بلاد ما وراء النهر إبان الخلافة الراشدة، وما تم في هذه الوقائع من مفاوضات مضنية وشاقة بين المسلمين وغيرهم من أجل الاتفاق على تبادل الأسرى وإطلاق سراحهم. كما جرت المفاوضات مع قبائل بني غطفان في يوم الأحزاب بقصد حثهم على التزام الحياد في الحرب مقابل حصولهم على ثلث ثمار المدينة، لأن اجتماع الأحزاب من بني النضير وبني فزارة وقريش وغطفان وبني مرة لمحاصرة المدينة آنذاك قد شكل تهديدا مباشرا للدولة الإسلامية. لمزيد من التفاصيل حول

إبان النشـأة الأولى للدولة الإسـلامية في عهد الرسـول ﷺ، مع الدول والكيانات غير الإسلامية بقصد تنظيم العلاقات بين الطرفين في كافة الأمور والمسائل المتصلة بالدعوة الإسلامية في حالتي السلم والحرب على السواء[1]، إضافة إلى تبادل الرسل والسفراء، وأخذ المواثيق على القبائل العربية التي دخلت في الإسـلام وكتابة العهود والمواثيق التي تحقق لهم الحصانة الإسـلامية الكاملة من حقن الدماء وحفظ الأنفس والأموال والأعراض، إلى جانب كتابة العهود لأهل الكتاب من غير المسلمين واستقبال الوفود من قبائل العرب[2]، فالرسول ﷺ كان «رئيسا للدولة ونبيا دينيا في آن معا»[3]، والإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل له أسلوبه المعين في الحكم وقوانينه وأنظمته الخاصة[4]. وقد نقلت تجربة عصر الخلافة الراشدة خبرة العصر النبوي، التي جاءت بمثابة اللبنة الأولى في تجسيد كيان الدولة وتنظيمها وضبط حركتها داخليا وخارجيا[5]، رغم اختلاف طبيعة الدولة من دولة نبوة يقودها الرسـول ﷺ مؤيدا بالوحي قرآنا وسنة إلى دولة خلافة، يراها البعض خلافة سياسية في المقام الأول وليست خلافة دينية من منطلق أن النبوة اختتمت وليست برسم الميراث[6]، على الرغم من أن أمرها عنَى لدى البعض بأنها خلافة للّه أو نيابة عنه في الأرض[7]، يقودها

---

ذلك انظر: محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار: شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، الجزء الثامن، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983، ص32. وانظر أيضا: أبو بكر محمد بن عبد الله الأشبيلي ابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، الجزء الثاني، بيروت، دار الجيل، 1987، ص865. وأيضا: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، اختلاف الفقهاء، القاهرة، فريدريك كرن، 1902، ص17. وأيضا: محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، الطبعة الرابعة، بيروت، دار الفكر، ص 62-63.

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ص865.

(2) مصطفى منجود، الدولة الإسلامية: وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996، ص 162-163.

(3) T. Arnold, The Caliphate, London, Routledge and K. Paul, 1965, p.30.

(4) Gibb, Muhammedanism, New York, New American Library, 1955, p.3.

(5) منجود، الدولة الإسلامية: وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، مرجع سابق، ص147.

(6) عبد الإله بلقزيز، تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوة والسياسة، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ص62.

(7) انظر في ذلك: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، الطبعة الرابعة، القاهرة، دار الكتاب العربي، 1969، ص117 ص142، ص 153-136.

خلفاء راشدون تحروا الاقتداء بهذا الوحي وبمثاليات دولة النبوة بما ألقى بظلاله في تطور دلالات مفهوم الدولة وحركتها، رغم وحدة مركزها وثبات عاصمتها في يثرب التي جعلت من الدين منهجا للدولة ودستورا لسياستها. ومن ذلك؛ فإن الإجراءات أو التدابير التي تتخذها الدولة أو السلطة السياسية تدخل في نطاق ما يسمى بالسياسة الشرعية إذا كان ضابطها موافقتها للشرع وتحقيقها لمقاصده الأساسية وعدم مخالفتها للنصوص الشرعية الدالة قطعا على أحكامها، خصوصا تلك التي مبناها الاجتهاد لا النص، وإذا كانت تتوخى مصالح المجتمع الدنيوية والأخروية حتى وإن لم يرد بخصوصها نص جزئي من كتاب الله تعالى أو سنة رسوله (صلى الله عليه وسلم)(1).

## إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة

وتبرز هنا إشكالية تتصل بالعلاقة بين الدين والسياسة، تنبثق من رؤى متباينة بشأن الفصل أو عدم الفصل بينهما، أخذا بنموذج «دولة المدينة» واستنادا إليها، وإلى المعطيات المستجدة في العلاقات الدولية والنسق الدولي والتي لم تكن سائدة في السابق بحسب المنظور الداعي للفصل بينهما. وتأخذ بعض المقولات المنادية بمبدأ التداخل «هذا النموذج» دليلا على ما تذهب إليه، بالإشارة ابتداء إلى تفسير مغزى هجرة الرسول ﷺ إلى يثرب لا هربا من بطش قريش، فحسب، بل سعيا لكسب مؤمنين جدد أيضا، أي سعيا لإخراج الإسلام من حيز الدعوة إلى حيز الجماعة الدينية المؤمنة، باعتبارها ليست مجرد نص بل مشروع ديني سياسي، رغم أنه «ليس في القرآن الكريم ما يفيد أن الدعوة النبوية تحمل مشروعا سياسيا معينا» وفقا للبعض(2)، إلا أنه في حوادث التجربة وتفاصيلها ما يفيد بأن شيئا ما من السياسة كان فيها وبأنه ارتفع في لحظات من التجربة إلى مرتبة المشروع السياسي، بخاصة حينما انتقلت من لحظة الدعوة الدينية إلى لحظة التنظيم الاجتماعي للجماعة الاعتقادية الإسلامية في المدينة عقب الهجرة إليها، فالنبوة لم تنفصل عن السياسة في التجربة المحمدية بل استوعبتها.

(1) انظر في ذلك: حسام الدين الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، 1944. وأيضا انظر: محمود عكاشة، تاريخ الحكم في الإسلام: دراسة في مفهوم الحكم وتطوره، الطبعة الأولى، القاهرة، المختار للنشر والتوزيع، 2002، ص150 ص167 وما بعدها.

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، الطبعة الثالثة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995، ص59.

وربما كان في حكم الصعب إجراء تمييز واضح وقاطع بين الديني والسياسي وبين الدعوة والدولة في الإسلام المبكر، بخاصة في الفترة النبوية التي كان صاحب الدعوة فيها هو نفسه قائد الجماعة السياسية ورئيس دولتها، وهي صعوبة لا تتعلق بالتباس ما في الصلة بينهما أو باستحالة تمييز الحدود والفواصل بين الديني والسياسي والدعوي في الأفعال النبوية، فشطر من الأفعال النبوية إنما مرده إلى تقدير سياسي نبوي وان لم يكن منفصلا أو مستقلا عن التوجيه القرآني أو عن الممارسة المحمدية بوصفها ممارسة نبوية. وإذا كان ثمة إشكالية من حضور التمايز بين طرفي الصلة، فإن الوجه السياسي من تلك التجربة إنما كان أكثر ظهورا في الحقبة المدنية منه في المكية. وقد كان على الفعل النبوي والاجتهاد أن يملأ فراغ النص الذي لم يقدم تشريعا للمسألة السياسية، وهو فراغ مقصود لحث المسلمين على إعمال اجتهادهم في بناء اجتماعهم السياسي. وإذا كانت الشورى قد وردت في تشريع قرآني صريح ضمن آيتين، أولاهما في الآية 159 من سورة آل عمران وهي قوله تعالى ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾، والثانية في الآية 38 من سورة الشورى في معرض تعداد أوصاف المؤمنين وهي قوله تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾، إلى جانب موطن ثالث في الآية 233 من سورة البقرة يتحدث عن المشكلات الأسرية وضرورة الاحتكام إلى التشاور وسيلة للفصل فيها، فإنها تشكل مبدأ مؤسسا لنظام سياسي، والمبدأ ليس النظام، بينما زخرت السنة النبوية الشريفة قولا وفعلا بالنماذج والمواقف التي جاءت تطبيقا والتزاما بفلسفة الشورى، كما تجسد في نموذج دولة المدينة، على سبيل المثال لا الحصر. وقد كانت هناك كثير من الوقائع التي جرى فيها التمييز وليس الفصل بين الديني والسياسي، أي بين ما هو رسالة ووحي ودين، وما هو سياسة ورأي واجتهاد ودولة، فليس الحكم والقضاء وليست السياسة وشؤون المجتمع السياسية دينا وشرعا وبلاغا يجب الالتزام فيه بما جاء في القرآن الكريم، بحسب البعض[1]، كما حدث في غزوتي بدر والخندق، إذ كان القرار يتم فيهما بالرأي والمشورة والاجتهاد

(1) انظر في ذلك: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي المالكي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق محمود عرنوس، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الثقافة الإسلامية، 1938، ص 23-29.

ما لم يكن قرار الرسول ﷺ وحيا ودينا خالصا، أي ليس من ثوابت الدين وإنما من متغيرات الدنيا والسياسة، على أن يكون الرأي والاجتهاد محكومين بالإطار الديني المتمثل في الحدود التي هي قطعية الدلالة والثبوت وفي روح الشريعة ومقاصدها وفي تحقيق المصلحة لمجموع الأمة ودفع الضرر والضرار عن جمهور المسلمين، فهناك صلات ووشائج تربط بين الدين والسياسة والدولة بروابط الحدود الإسلامية ومقاصد الشريعة التي شرعها الله تعالى[1].

غير أنه يقع في الاتجاه المقابل، رأي يعتقد بأن الإسلام دين فحسب، مثل الشيخ علي عبد الرازق الذي أورد مقولته في مؤلف نشره عام 1925 بعنوان «الإسلام وأصول الحكم»[2]، ورفض فيه النظر إلى المشروع النبوي كمشروع سياسي، رغم ما لاحظه من علامات للسياسة فيه، وذهب إلى أن الرسول ﷺ هو رسول فحسب، وأن الإسلام ما دعا إلى دولة ولا قام عليها[3]. وقد كان يهدف من كتابه نقض فكرة قيام السياسة والدولة على الدين وفك الارتباط بين الديني والسياسي بإسقاط الثاني، رغم أن الدين الإسلامي رسخ علاقة شمولية تكاملية بين منظومة الجوانب الحياتية كلها. وقد رأى عبد الرازق أن «الرسول كان صاحب رسالة أو دعوة دينية خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة لدولة»، وأن «الإسلام وحدة دينية»، حيث «دعا النبي عليه الصلاة والسلام إلى تلك الوحدة وأتمها بالفعل قبل وفاته»[4]، وأن «الرسالة تستلزم للرسول نوعا من الزعامة في قومه والسلطان عليهم، ولكن ذلك ليس في شيء من زعامة الملوك وسلطانهم على رعيتهم، فلا يجب الخلط بين زعامة الرسالة وزعامة الملك، فالأولى زعامة دينية والثانية زعامة سياسية[5]»، وهو في ذلك يستند، لتدعيم رأيه، إلى أدلة من النصوص القرآنية كقوله تعالى (وما أرسلناك عليهم وكيلا) وقوله تعالى (وما أرسلناك إلا مبشرا ونذيرا)، وقوله تعالى (فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر)، رغم أن أغلبها آيات نزلت على الرسول ﷺ في مكة المكرمة

(1) محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977، ص 43-49، ص 53-54.

(2) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، الطبعة الأولى، بيروت، مكتبة دار الحياة، 1966.

(3) المرجع نفسه، ص 112-120، ص136.

(4) المرجع نفسه، ص 64-70.

(5) المرجع نفسه، ص 57-80.

في ضوء أسباب وظروف معينة[1]. ويرى الشيخ عبد الرازق أن الدولة التي ينسب إلى الرسول إقامتها قد خلت من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم، فلم يعرف نظامها في تعيين القضاة والولاة ونظام الملك وقواعد الشورى والنظام الحكومي[2]. فيما يرى آخرون، مثل خالد محمد خالد (وهو من علماء الأزهر الشريف)، أن الرسول ﷺ إذا كان قد مارس كثيرا من مظاهر السلطة التي يمارسها الحكام، كالمفاوضة وعقد المعاهدات وقيادة الجيش، إلا أن ذلك لا يعني طرازا خاصا من الحكومات، فضلا عن فشل الحكومات الدينية، أي الحكومات التي تحكم باسم الدين[3]، بالإشارة إلى ما حدث للمسيحية حين حولتها الكنيسة إلى دولة وسلطان، فيما تجلت تجربتها الإسلامية، بشكل أو بآخر، في السعودية وإيران وأفغانستان (طالبان)، رغم الآراء الخلافية بشأنها، إذ ثمة من عدها تجربة تعكس فكر القرون الوسطى الحاكم في الشرق العربي والإسلامي، وذلك في معرض رفضهم لصيغة الدولة الدينية، التي يعتقدون أن إسقاط الإسلامي عليها وسيلة للابتعاد عن المسار الديمقراطي والمساواتي للمجتمع والدولة[4].

وثمة خلاف آخر يدور حول ما إذا كان الرسول ﷺ قد أسس الدولة الإسلامية في عصره أو أنه وضع نواتها فقط[5]، بالإشارة إلى أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه هو المؤسس الأول للدولة الإسلامية[6]، رغم أن ما عمله أبو بكر والخلفاء الراشدون من بعده تمثل في توسيع نطاق الدولة التي سبق إنشاؤها، فكانت دولة مستوفية الأركان بوجود الإقليم في دولة المدينة الذي اتسع في عهد الرسول ثم في عهد الخلفاء الراشدين فاتسعت أرجاء الدولة الإسلامية، فضلا عن ركن وجود

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، الطبعة الثالثة، الإسكندرية، دار المعارف، 1977، ص 444-447.

(2) عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، مرجع سابق، ص 57-80.

(3) خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1974، ص 154-156.

(4) خليل أحمد خليل، سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005، ص 148-150.

(5) لمزيد من التفاصيل حول الآراء الخلافية بهذا الشأن انظر: ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الطبعة الخامسة، بيروت، دار النفائس، 1985، ص 31-53.

(6) هربرت جورج ويلز، موجز في تاريخ العالم، ترجمة عبد العزيز جاويد، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1958، ص203.

جماعة من الناس مستقرة على بقعة معينة من الأرض تجمع بينهم الرغبة المشتركة في العيش المشترك، وكان الدين العامل الضروري والمهم لتكوين أية جماعة من الجماعات، فالرابطة الدينية تعد الأساس الذي قام عليها المجتمع الإسلامي[1]، فشكلت الجماعة الدينية السياسية النسيج الاجتماعي والسكاني للموطن/ الأرض وقام بها كيان المسلمين السياسي ونظام سياسي يقوده الرسول ﷺ[2]. ولكن بعد وفاة النبي (عليه الصلاة والسلام)، وفي بعض الآراء بعد الخلافة الراشدة، تفكك الاندماج بين الدين والسلطة وأخذ التمايز يتسع بين المجال الديني والمجال السياسي إلى أن برز في الحكم الأموي ومن ثم العباسي الذي حاول إعادة دمج المجالين ولكن لصالح السلطة، دون أن يدوم ذلك الاحتواء السياسي للدين طويلا بل استعاد التمايز فيما بينهما مساره وخرج السلطان والسياسة من أحكام الشريعة، نظما وعلاقات وحدودا وأخلاقا، بينما حفظت الشريعة في مجال الشعائر والمعاملات الخاصة للمجتمع، فتباعدت السياسة عن الشريعة، ومع ذلك ظهرت نهضات صحوة وحركات تعتبر أن الإسلام قوة تدين شاملة ينبغي أن تعبر عنها نظم الحكم وحركة السياسة[3]. وثمة من يعتقد أن العلاقة بين الدين والدولة في العالم العربي تمثلت بنموذجين، الأول في الدولة التي تشكلت من خارج الفضاء الديني، أي استمدت مبررات وأسباب وجودها بالاستقلال عن الشرط الديني، ونموذج الدولة التي تأسست من خلال مشروع ديني سياسي يقضي بكامل المشروعية الدينية للسلطة مقابل إطلاق العنان لدعوة دينية ذات سمات عقائدية تهدف إلى رقابة مشددة على السلوك وتطبيق صارم لأحكام الدين في المجال المجتمعي، كالنظام السعودي[4]. ولكن الاتجاه الأعظم في هذا الجانب يرى أن الدين فقد تدريجيا مكانته كسلطة سياسية في معظم مناطق العالم، فنسبة الدول

---

(1) متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، مرجع سابق، ص 488-491.

(2) عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1985، ص138.

(3) حسن الترابي، المصطلحات السياسية في الإسلام، الطبعة الأولى، بيروت، دار الساقي، 2000، ص 45-47.

(4) لمزيد من التفاصيل انظر: وجيه قانصو، «الدين بين المجتمع والدولة في العالم العربي المعاصر»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 118، ربيع 2005، ص 112-119.

ذات النظـم السياسـية الدينيـة قليلـة جدا، وقد نجدها في الفاتيكان وإيران على سـبيل المثال، دون أن ينفي ذلك تأثير الدين في السلوك السياسي لكثير من النظم السياسية في العالم، إذ يلعب دورا بارزا في توجهات السلطة السياسية الأمريكية والإسرائيلية، على سبيل المثال[1].

وقد شهد التعاطي بأسس العلاقة بين الدين والسياسة حضورا في الفكر السياسي الإسـلامي فـي العصـور الوسـطى ومـا بعدهـا، فيما تعـددت المـدارس والاجتهادات المتمايـزة فـي المرحلـة الحديثـة أو المعاصرة حيال تناولهـا[2]. فنجد أن مفكرين، من أمثال الفارابي[3] والماوردي[4] والإمام الغزالي[5]، قد نادوا بارتكاز الحكم على أسس مسـتمدة من الشـريعة الإسـلامية مع ضرورة تطابق القوانين الوضعية معها، من منطلق أن الإسلام بأسسه العامة العريضة والمرنة دين يتناسب مع شتى العصور ويصلح لكل زمـان ومـكان. كمـا عالجوا مكانة السياسـة ودورها في الدولة وعلاقتها بالدين، ورأوا أن الشريعة الإسلامية أوجدت الحلول للمشاكل الحياتية التي تعترض الإنسان، حيث لا انفصال بين الدين والدنيا أو بين الدين والسياسـة اسـتنادا إلى الآيات القرآنية التي تدلل على ذلك كقوله تعالى ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾[6]، وقوله تعالى ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾[7]، وقولـه تعالـى ﴿ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾[8]، وقولـه تعالـى ﴿ فَلَا

(1) وليد عبد الحي، «مستقبل الظاهرة الدينية في العلاقات الدولية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 312، شباط (فبراير)2005، ص 19-20.

(2) لمزيد من التفاصيل انظر: رجا بهلول، من الجهاد إلى التعايش السلمي: تطور المفاهيم الإسلامية في السياسة والعلاقات الدولية، الطبعة الأولى، بيرزيت، معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية في جامعة بيرزيت، 2003، ص 12-21.

(3) انظر في ذلك: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، رسالة السياسة المدنية، دمشق، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، 2006.

(4) انظر في ذلك: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1982.

(5) انظر في ذلك: الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، خمسة أجزاء، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1957. وانظر أيضا: الإمام الغزالي، التبر المسبوك في نصائح الملوك، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1987، ص63.

(6) سورة آل عمران، الآية 159.

(7) سورة الشورى، الآية 38.

(8) سورة المائدة، الآية 48.

﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾[1]، وغيرها من الآيات القرآنية الكريمة ذات العلاقة. غير أن الإمام الغزالي ركز على قوة السلطان «ظل اللّه في الأرض» وضرورة سيطرته على الأفراد على أساس الالتزام بالدين والعودة بالإسلام إلى صورته الأصلية ومنبعه الأساس ممثلا في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وتخليصه من الشوائب التي ألحقتها الفرق الإسلامية المختلفة، أي أنه دعا للقوة المستندة إلى الشريعة القائمة على العدل المستمد من الدين لتحقيق الأمن والأمان للناس من خلال السلطان، فهي مهمة السياسة التي تعني له استعمال القوة والعنف معا في إدارة وتنظيم أمور الدولة وإشاعة الأمن، فالدين والسلطان أو الملك عنده توأمان[2]. وإذا كان الغزالي قد اعتزل عالمه أحد عشر عاما مغرقا في الصوفية، فإن ابن تيمية، الذي يمثل الحلقة الوسطى بين ابن حنبل (مؤسس أحد المذاهب الأربعة السنية الأساسية) وابن قيم الجوزية ومحمد بن عبد الوهاب (مؤسس التيار الوهابي السلفي الذي انطلق في الجزيرة العربية)، قد حمل سيفه وقلمه معا في حملة استمرت طيلة حياته ترجم بها آراءه في الجهاد الذي نظر إليه على أنه من وظائف الدولة الرئيسية «حتى يكون الدين كله للّه وتكون كلمة اللّه هي العليا»[3]، مناديا، كسلفي حنبلي، بضرورة العودة إلى النبع الأصيل من الإسلام والتطبيق الحرفي للحدود والعودة إلى النص، وذلك ردا على ما عده هو وغيره من أقطاب السلفيين، انحرافا في فهم العقيدة الإسلامية وفي «تأويل» النصوص، مؤكدا على السياسة المرتكزة إلى الدين، فيصبح السياسي والديني عنده شيئا واحدا لا يمكن الفصل بينهما[4]. كما شدد ابن تيمية على وجوب الاستناد إلى القرآن الكريم لقوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾[5].

وقد استمر التأكيد على مبدأ عدم الفصل بين السياسة والدين مع المفكرين

(1) سورة النساء، الآية 65.

(2) الإمام الغزالي، التبر المسبوك في نصائح الملوك، مرجع سابق، ص63.

(3) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مرجع سابق، ص123.

(4) لمزيد من التفاصيل انظر: عبد الغني عماد، «السلفية وإشكالية الآخر بين المفاصلة والمفاضلة»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 324، شباط (فبراير) 2006، ص56 ص 58-61.

(5) سورة النساء، الآية 59.

اللاحقين من أمثال جمال الدين الأفغاني (1829-1897) والشيخ محمد عبده ومحمد رشيد رضا، أقطاب الحركة الإصلاحية أو ما تسمى حركة تجديد الدين الإسلامي، باعتبارها تعني العودة للإسلام الأصل الممثل في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وتخليص الدين مما علق به من شوائب نتيجة البدع أو الجهل شريطة عدم تغيير أحكام الدين الثابتة، مع التوجيه العقلي والمنطقي لأحكام الشريعة الإسلامية وضرورة توفيق الأحكام مع الحاجات والمسائل العصرية، أي دراسة الإسلام دراسة علمية منطقية موضوعية، والدعوة إلى إحياء الاجتهاد في الفقه[1]، وذلك من خلال التأكيد على التداخل بين الدين والسياسة في الإسلام، على أن توظف السياسة في خدمة الدين، باعتبار الأخير، عقيدة وأيديولوجية، يستطيع إنقاذ المسلمين وتحريرهم وإنهاء الاستبداد الداخلي والاستعمار الخارجي للوصول إلى العزة والسعادة، ومن خلال النظر إلى الإسلام على أنه دين الجهاد والنضال، بخاصة ضد الاستعمار الخارجي الذي أولاه الأفغاني أهمية كبيرة باتجاه تأسيس الوحدة أو الجامعة الإسلامية، بخلاف الشيخ محمد عبده الذي أعطى الأولوية للنهوض الداخلي بالتركيز على التربية والتعليم الديني والأخلاقي للمسلمين، بالتزامن مع التأكيد على المنظومة الشمولية الحياتية للدين الإسلامي[2].

وقد جاءت الحركات الإسلامية الحديثة، على اختلاف برامجها ومناهجها وارتباطاتها ومراجعها العقائدية والفكرية، بما ذهب إليه السلف، وذلك من ناحية اعتبار الإسلام منهج حياة كفيلا بإعادة توجيه الأمة وإعادة الاعتبار إليها إقليميا ودوليا[3]. فالمبادئ الكلية العامة للشريعة الإسلامية تتمتع، بحسبها، بمنظور شمولي ينظم ويستوعب أوجه الحياة الإنسانية بدءا بحياة الفرد ومرورا بارتباطات المجتمع وأسس

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: مرتضى المطهري، الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري، ترجمة صادق العبادي، الطبعة الأولى، دمشق، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001، ص 11-37، ص 52-91. وانظر أيضا: عبد الله العتيقي، نشأة وتطور الحركة الإسلامية الحديثة بدءا من محمد عبد الوهاب إلى يومنا هذا، الطبعة الأولى، الكويت، المؤلف، 1999.

(2) انظر في ذلك: الشيخ محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.

(3) صلاح الدين الجورشي، «الحركة الإسلامية: مستقبلها رهين التغييرات الجذرية»، تحرير وتقديم عبد الله النفيسي، في الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1989، ص 120-121.

الدولة والعلاقات الدولية[1]، انطلاقا من عالمية الدين الإسلامي باعتباره، وفقا لمؤسس جماعة الإخوان المسلمين في مصر الشيخ حسن البنا، دين الإنسانية جمعاء «ودين من يريدون الحق والعدل والحرية والاستقلال»، فلا انفصال بين الدين والدولة و«بين القرآن والسلطان وبين المصحف والسيف»[2]، فالقرآن هو الدستور المؤسس لموضوعة الترابط الماهوي بين الديني والسياسي في الإسلام، والإسلام بوصفه دينا متكاملا له أنظمته وحدوده وأحكامه المنظمة للعلاقات بين الشعوب والمتضمنة لمبادئ وأسس الحرب والسلام والحقوق الإنسانية، وتشمل القوانين الإسلامية تلك المتعلقة بالنظام الاجتماعي المتكامل كمظلة ينضوي تحتها الفرد والأسرة والمجتمع واحتياجاتهم والدولة وحاجاتها وعلاقاتها بحيث تهدف في المحصلة إلى تربية الإنسان، على أن تحرص الدولة في ممارساتها كما في تشريعاتها، وفقا لمنظور البنا وسيد قطب، على القيام بنشر الأخلاق القائمة على الشريعة الإسلامية[3].

وتحتكم الدولة ومواطنوها، حسب قطب وأبو الأعلى المودودي[4]، بالمبادئ والأسس التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، ضمن مبدأ «الحاكمية» القائل بمطلق سلطة اللّه تعالى في الكون، وبالتالي لا حاكمية فيه لأمير أو رعية، فاللّه وحده هو المشرع ابتداء، فيما ينحصر عمل البشر في تطبيق التشريع الإلهي، أي الخضوع للّه تعالى ولتشريعاته[5]. وقد تعرض هذا المبدأ للنقد من بعض الدراسات من منطلق أن ادعاء الحاكمية لغير الجمهور يلغي، بحسبها، التعاقد السياسي بينهم لإنتاج حاكمهم وحكومتهم بأنفسهم بما جعل الأمر ليس بينهم وصار تدبيرهم مسقطا إلا في حدود ضيقة يتركها الحاكم الفعلي من خلال حكومات استبدادية مغلقة توصف خطأ بأنها

---

(1) أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، الطبعة الثانية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ص67.

(2) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشهاب، 1984، ص63 وص 72.

(3) البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، مرجع سابق، ص101. وانظر أيضا: سيد قطب، معالم في الطريق، الطبعة التاسعة، القاهرة، دار الشروق، 1982، ص 34-35، ص55.

(4) Sayyed Abulala Maudoodi, Towards Understanding Islam, 8th ed, Lahore, Islamic Publications Limited, 1967, p.p.4–113.

(5) قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص36، ص 54-55.

إسلامية أو ثيوقراطية[1]. غير أن الحاكمية تتمحور في نظر قطب وغيره حول مفهوم التوحيد الذي يشكل أحد المقومات الأساسية للعقيدة الإسلامية. ولا يعني التوحيد هنا الخضوع لله في أمور العبادات والمعاملات فقط وإنما يشمل أيضا جميع شؤون الحياة واتباع منهجه وأنظمته، فالنظام السياسي الذي يجب أن يحكم الحياة الإنسانية يتوقف في صحته وصدقيته على التفسير الشامل للمفهوم الإسلامي الكوني، فالإسلام يقف كنظام فلسفي في مواجهة الكفر والإشراك، كما يقف كنظام سياسي في مواجهة الديمقراطية التي ترجع الحكم للفرد وضد الشيوعية التي ترجع الحكم للمجموع، وفقا لتلك الرؤية.

ويتأصل ذلك المنظور في تعريف الإخوان المسلمين لحركتهم وفي نظرتهم تجاه هدفهم ونحو المهام الموكولين بالقيام بها، باعتبارها «هيئة إسلامية جامعة»[2]، تعمل على «سعادة الفرد وتحرير الأمة وتوحيدها وحفظ عقيدتها وبناء نظمها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية على أساس الإسلام وبعثها بعثا قويا يهيئها لأداء رسالتها العالمية الخالدة»[3]. ويلاحظ هنا تشديد الحركة على مفهومي العالمية والإنسانية التي تتخطى بهما الحدود الجغرافية صوب أية بقعة إسلامية بصفتهما «هدفها الأسمى وغايتها العظمى وختام الحلقات في سلسلة الإصلاح»، وفقا لتعبير البنا[4]. ولا يُرد مفهوم العالمية هنا فقط إلى اتساع مساحة الدعوة والتنظيم وانتشار الفكر ألإخواني وتجسيده عبر فتح فروع للإخوان في دول عربية وإسلامية عديدة، وإنما أيضا إلى نطاق العمل الحركي للإخوان المسلمين، ومن هنا تستقي الحركة رؤيتها تجاه الدعوة والجهاد (سنأتي على ذكر الأخير لاحقا) اللذين لا ينحصران بالحيز المكاني الضيق الذي تقع الحركة ضمن ساحته المصرية، وإنما يتجاوزانه صوب فضاءات أفراد الدول الناطقين بالإسلام دينا، من منطلق عدم اعتراف الحركة بالتقسيمات السياسية والاتفاقيات الدولية التي تجعل من الوطن الإسلامي دويلات ضعيفة ممزقة يسهل ابتلاعها، وبالتالي فإن

(1) خليل، سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني، مرجع سابق، ص150.

(2) المركز العام للإخوان المسلمين، قانون النظام الأساسي لهيئة الإخوان المسلمين، القاهرة، دار الطباعة والنشر الإسلامية للإخوان المسلمين، 1945.

(3) اللجنة المركزية العليا لجماعة الإخوان المسلمين، مقررات المؤتمر السادس للإخوان المسلمين، القاهرة، اللجنة المركزية العليا لجماعة الإخوان المسلمين، 1946.

(4) حسن البنا، مذكرات حسن البنا، طبعة القاهرة، 1952، ص 64-65.

«كل شبر أرض فيه مسلم يقول لا إله إلا اللّٰه وجب تحريره وإنقاذه وضم بعضه إلى بعض باعتبار الجهاد فريضة تقرن بأركان الإسلام كالصلاة والصوم»[1].

وتتماهى تلك الخطوط الأساسية المعرفة بالحركة تجاه الذات ونحو «الآخر» مع مصادرها الفكرية المشكلة لأطرها المرجعية، التي تكرس عملية مقاربتها تمايزا تصنيفيا بينها وبين الحركات الإسلامية الأخرى المتعددة والمختلفة، مع الأخذ بالاعتبار أيضا معايير الأصول الاجتماعية والتصورات السياسية والوسائل والأساليب الحركية (لا سبيل لذكرها هنا)، غير أن الأساس الفكري يشكل قاعدة صلبة وهامة لهذا التصنيف والتمايز بما له من تأثير في فهم تلك الحركات لتفاصيل علاقة مشروعها الفكري والسياسي والاجتماعي بقواعد الإسلام وأصوله وتفسيرها لهما، وامتداد ذلك التأثير إلى مختلف الجوانب المرتبطة بها بدءا من أسمائها ومرورا بمصطلحاتها ورموزها وأشكالها التنظيمية وانتهاء بإستراتيجيتها وأساليبها الحركية، إضافة إلى الجوانب المتصلة بعلاقاتها مع الآخرين خاصة على الصعيد الخارجي. وهذا التمايز لا يصيب، في بعض جوانبه، الأرضية البنيوية لتلك الحركات المنتمية عموما إلى التيار السلفي، باعتباره ردا على ما يوصف «بالانحراف في فهم العقيدة الإسلامية وفي تأويل النصوص» وبدعوته «للأخذ بالنص الوارد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والسير على خطى السلف الصالح[2]، حيث يصف البنا دعوتهم بأنها «إسلامية بما لهذه الكلمة من معنى واسع غير ذلك المعنى الضيق الذي يفهمه الناس، فالإسلام معنى شامل ينظم شؤون الحياة جميعا»، غير أن فهم تلك الدعوة عنده مقيد «بكتاب اللّٰه سبحانه وتعالى وسنة رسول اللّٰه ﷺ وسيرة السلف الصالحين من المسلمين»[3]، ولكن التمايز ينطلق من تلك الزاوية ليخلق إشكاليات خلافية بالنسبة إلى طريقة انتساب تلك الحركات للإسلام وقراءتها له، وهي إشكاليات تتعلق بجوانب العلاقة بين الدين والسياسة، ليس من منظور الإسلام

(1) حسن البنا، سيد قطب، أبو الأعلى المودودي، الجهاد في سبيل اللّٰه، القاهرة، دار الجهاد، 1977، ص 63-66.

(2) حسن البنا، دستور الوحدة العقائدية والفكرية لدعاة الإسلام: شرح الأصول العشرين للإمام الشهيد حسن البنا، الإسكندرية، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، 1983، ص 36-37.

(3) البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، مرجع سابق. وانظر أيضا: العتيقي، نشأة وتطور الحركة الإسلامية الحديثة بدءا من محمد بن عبد الوهاب إلى يومنا هذا، مرجع سابق، ص 60-61.

نظامـا شـموليا سياسـيا واجتماعيـا واقتصاديا، وإنما من منطلـق توقيت الخروج من المجـال «الخـاص» إلـى «العام» السياسـي بدمـج الحيزين «الدينـي» و«الزمني» معا وتوظيف الدين سياسيا بعدم الاكتفاء بالعمل الدعوي الديني فقط وإنما النزوع نحو إعادة الوحدة بين الدين والسياسة، بما يحمل ذلك من مشاركة في مختلف الأنشطة السياسية في الحياة العامة (كالمجلس النيابي مثلا في حالة الإخوان المسلمين في مصر أو مجلس الأمة، بشـقيه النواب والأعيان، إضافة إلى الحكومة كحال قيادات إخوانية في حزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن أو المجلس التشريعي الفلسطيني ومن ثم تشكيل الحكومة في حالة حركة «حماس» أو في المجلس النيابي اللبناني والحكومـة فـي حالـة حـزب اللّـه)، من منطلق التلازميـة الطبيعيـة والتلقائية بينهما، حيث إن المسـألة السياسـية كانت دائما جوهرية في الإسـلام ولم تفتعلها الحركات الإسـلامية المعاصـرة، وإن كانـت قد غالت في التشـديد علـى مركزيتها، وفي ذلك رد ليس على مقولات الفصل العلماني الحاد بينهما فقط، وإنما أيضا على دعاوى بعـض الحـركات الدينيـة بحصـر النشـاط في المجال الخـاص دون العام إلى حين، (كجماعة المسـلمين وحركات التبليغ والدعوة والحركات السـلفية المتشـددة التي تـرى أن الانخـراط فـي العمل السياسـي وبناء الدولة الإسـلامية وممارسـة الجهاد، بحسـب مفهومها، لم يحن بعد)، خلافا للإخوان المسـلمين في مصر الذين يقرون بعدم الفصل بين الدين والسياسـة انطلاقا من شـمولية الإسـلام التي تفرض العمل السياسي، ومن هنا جاءت حركتهم «هيئة سياسية تطالب بإصلاح الحكم في الداخل وتعديل النظر في صلة الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم في الخارج، وتربية الشعب على العزة والكرامة»[1]، ومن هنا أيضا جاء انخراطها السياسي الواسع فكريا وعمليا في القضية الفلسطينية (سنبينها لاحقا).

ولكن إذا كانت الحركة بحسب البعض قد نهلت بعض أفكارها من وحي رؤى رواد الحركة الإصلاحية، مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي الداعين إلـى نهضـة فكريـة واجتماعيـة، وإلـى الجهـاد والتحرر مـن الاسـتعمار، والرجوع إلى الإسـلام الصحيح وتصفية البدع والخرافات وترسـيخ الوحدة الإسـلامية مع التحذير

(1) عبد الحميد الغزالي، حول أساسيات المشروع الإسلامي لنهضة الأمة: قراءة في فكر الإمام الشهيد حسن البنا، الطبعة الأولى، القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2000، ص153.

مـن خطـر التقليـد والحداثـة والتغريـب، غير أن آخرين ينظرون إلـى الحركة كمحاولة للتعبير السياسـي عن الفكرة الإصلاحية الإسـلامية سـرعان ما انتهت من التعبير عنها في مشروع سياسي حزبي إلى قطع مع منطلقاتها وأهدافها، بل وإلى إجهاضها كمشروع فكري في طور البناء لتفتح الطريق بذلك أمام مشروع جديد ذي طابع «سياسوي»، فيما نضجت تلك القطيعة مع سـيد قطب المرتكز إلى أفكار أبو الأعلى المودودي بفكرة «الحاكمية»[1]، بينما يرى آخرون أن لمشاركة تلك الحركات في الحياة السياسية كلفة عاليـة ومـردودا محـدودا، بقياس حسـابات الإخفاقات التي تعرضت لها، خاصة لجهة الدفع نحو إحداث التغيير المطلوب وإقامة الدولة الإسلامية[2].

## ثنائية النص والعقل

وثمة إشكاليات أخرى متصلة، ليست جديدة وإنما ذات جذور تاريخية عريقة فـي التـراث الإسـلامي، تصيب العلاقة بين المقدس والدنيـوي وبين النص والواقع المعيش تجاه الفصل أو التوحيد أو ثنائية النص والعقل، بين حركات تلتزم التنزيل الحرفـي للنـص إعمـالا لمنطقهـا في تقديم الوحي علـى العقل، وبين أخرى تتعامل معـه بمرونـة بعيدا عن أسـر التشـدد و«الماضوية» والقراءة النصيـة الحرفية بما يتيح المجال لفتح منافذ محدودة للاجتهاد وتجاوز الخلافات الفقهية والمذهبية والأخذ بـآراء الفقهـاء المسـلمين متباينـي المذاهـب والاتجاهـات والأماكـن خـلال قـرون الإسـلام الماضيـة، لتحويـل النصـوص القرآنيـة والنبوية الكريمة إلـى قواعد قانونية واجتماعية وسياسية لتنظيم الدول والمجتمعات المسلمة على أسس إسلامية وليس إعادة أسـلمتها، وبالتالي فإن المرجعية التاريخية هنا لا تتوقف عند المرحلة النبوية والخلافة الراشدة كحال الحركات الدينية السلفية المتشددة (يقصرها الإخواني قطب علـى العهديـن الأوليـن في مسـألة تكفيره للأمـة وليس المجتمـع والدولة فقط[3])، وإنما تتسع لتشمل التاريخ الإسلامي وتراثه لبناء برنامجها الإسلامي، كحال جماعة

(1) عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2001، ص 168-170.

(2) عمرو حمزاوي، مقال بعنوان: «الإسلاميون ونقاشات ما بعد المشاركة السياسية»، نشر في جريدة الحياة، لندن، 22/ 5/ 2008.

(3) قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص39.

الإخوان المسلمين في مصر، حيث كان البنا يدعو أنصاره إلى اعتماد دعوتهم بعيدا عن الخلافيات وقصر الحديث على العموميات في الشريعة الإسلامية «حتى لا تختلط الأمور وتقع الشبهة في النفوس»[1] حسب تعبيره، بخاصة في بدايات مرحلة التأسيس، التي انطلقت عام 1928، وفي مرحلة التعريف ونشر الدعوة قبل الانخراط في القنوات الحركية.

غير أن حركة الإخوان المسلمين لم تسلم نفسها من إرهاصات تلك التضادات والتمايزات في الرؤى، مما أدى إلى إنتاج التيار الإخواني «القطبي» (نسبة إلى سيد قطب) الذي شكل الأرضية الفكرية الأم لكثير من الحركات الدينية السلفية المتطرفة مع الاختلاف فيما بينها حول المفاهيم والأولويات الحركية للتطبيق[2]، غير أنها تشترك في الأخذ بالمنهج النصوصي والتكفيري وبمفهوم الحاكمية لله (التي مزجت فيما بعد بفكرة الولاء والبراء على يد محمد سرور لدى جمعه بين التيارين الوهابي والقطبي) وإعادة أسلمة المجتمع والدولة بأسلوب العنف (الجهاد من وجهة نظرهم) لكونها دار كفر وحرب لا تخضع لحاكمية الله بغض النظر عن الدين الذي يعتنقه السكان. ويجمل قطب أطروحاته في كتابه «معالم في الطريق» (الذي ألفه في السجن بين العامين 1954 و1966 حيث أعدم في تلك السنة) والذي يشكل مرجعا للحركات الأصولية المتشددة، غير أنه أثار ردودا متباينة من قلب المؤسسة التي ينتمي إليها، والتي كان من أبرزها إصدار المرشد العام الأسبق للإخوان المسلمين حسن الهضيبي، خليفة المؤسس حسن البنا، لكتابه الشهير «دعاة لا قضاة»، الذي بقي قيد التداول الداخلي في تلك الفترة إلى أن طبع عام 1977، والذي أدان فيه الخطاب التكفيري وأسس لقطيعة مع منظومة الأفكار التي ترتكز عليها مقولتا الجاهلية و«حاكمية الله»، واعتبر انه «من الإسراف في الخطأ أن يجعل بعض الناس أساسا لمعتقدهم مصطلحا لم يرد له نص في كتاب الله أو سنة رسوله، أساسا من كلام بشر غير معصومين، وارد عليهم الخطأ والوهم، علمهم بما قالوا في الأغلب الأعم مبتسر ومغلوط»[3].

---

(1) البنا، مذكرات حسن البنا، مرجع سابق، ص17.

(2) مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية في مؤسسة الأهرام، دليل الحركات الإسلامية في العالم، مرجع سابق، ص ص17-24.

(3) حسن الهضيبي، دعاة..لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الطباعة والنشر الإسلامية، 1977، ص 63-65، ص 150-159.

وقد شكلت تلك الأفكار بداية لتحولات لا حد لها في صفوف الإخوان المسلمين فانقسموا حولها إلى فريقين، الأول يطالب برفض هذا المنهج التكفيري والانقلابي ويرى العمل ضمن الوسائل التي يمكن أن يسمح بها النظام من دون أن يصل الأمر إلى المواجهة المسلحة، انسجاما مع ما كان ينادي به مؤسس الحركة الشيخ البنا من أن «الخلاف الفقهي في الفروع لا يكون سببا للتفرق في الدين ولا يؤدي إلى خصومة ولا بغضاء ولكل مؤمن أجره، فالإسلام يحرر العقل ويحث على النظر في الكون ويرفع قدر العلم والعلماء ويرحب بالصالح النافع، والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فيكون أحق الناس بها»، مطالبا «بعدم تكفير مسلم أقر بالشهادتين وعمل بمقتضاهما وأدى الفرائض برأي أو معصية إلا إذا أقر بكلمة الكفر أو أنكر معلوما من الدين بالضرورة أو كذب صريح القرآن الكريم أو فسره على وجه لا تحتمله أساليب اللغة العربية أو عمل عملا لا يحتمل تأويلا إلا الكفر»[1]، وقد انعكس ذلك، في صورة من الصور، على نظرة الحركة تجاه الآخر الغربي الذي ترفضه وتدينه ولكنها لا تدعو إلى مواجهته بالعنف (كما سنبين لاحقا). وذلك مقابل فريق آخر يطالب بالمواجهة ولا يرى تجسيدا لها إلا بالانقضاض والانقلاب الجذري، مما أدى إلى تشكيل مجموعات تكفيرية تشربت هذه الأفكار (مثل التكفير والهجرة والجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد)، وولادة قراءات ومفاهيم جديدة تصل إلى تشريع إعلان الحرب ليس فقط على «الآخر» (بنسب متفاوتة فمثلا الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد تدعوان إلى أساليب العنف ضد الحكام والمجتمعات التي تنتمي إليها انطلاقا من فكرة العدو القريب أولى بالقتال من العدو البعيد، بينما تتبنى حركات، دولية المجال، مفهوم الجهاد الخارجي ضد من تعدهم أعداء الإسلام الخارجيين دفاعا عن دار الإسلام [2])، وإنما أيضا على مجتمع المسلمين واستخدام مفهوم الجهاد مقرونا بالتشريع له داخل المجتمعات الإسلامية وضد المخالفين لتفسيراتها، إلى جانب استحضار سوابق تاريخية صدرت فيها فتاوى تشرع القتال والجهاد في الداخل الإسلامي كفتاوى الفقيه الحنبلي السلفي ابن تيمية (تجاه المغول في القرن الرابع عشر الميلادي)، متجاهلين

(1) البنا، دستور الوحدة العقائدية والفكرية لدعاة الإسلام: شرح الأصول العشرين للإمام الشهيد حسن البنا، مرجع سابق، ص 37–41.

(2) لمزيد من التفاصيل انظر: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية في مؤسسة الأهرام، دليل الحركات الإسلامية في العالم، مرجع سابق، ص 19–22.

السياق التاريخي والفقهي والسياسي الواردة فيه، فتم إعادة اكتشاف ابن تيمية واستحضاره وتوظيف فتاواه بما يجعل لها سلطة مرجعية حاسمة في إعلان مشروعية الحرب والجهاد داخل المجتمعات الإسلامية المعاصرة، بما من شأنه أن يؤجج حروب الداخل ويفتح الباب أمام صعود خطاب التكفير والتشدد والانغلاق[1]، ويولد صيرورة سياسية «خوارجية» (إن جاز التعبير) في جسم الحركة الإسلامية أنجبت، إلى جانب ثقافة العنف والتكفير، بنى سياسية متشددة أساءت استخدام فكرة الجهاد، وفتحت المجال السياسي والاجتماعي على الفتنة والحرب الأهلية[2].

وقد كانت حركة الإخوان المسلمين حريصة مع كل حالة إسقاط عملي للفكر المتشدد (كما حدث مثلا في واقعة اغتيال الرئيس المصري السابق أنور السادات عام 1981 التي تبنتها فيما بعد جماعة الجهاد، إحدى الحركات الجهادية العنيفة الداعية إلى إعادة أسلمة المجتمع والدولة بالعنف أو الجهاد بحسبها والتي تأسست على يد محمد عبد السلام الذي صاغ إطارها الفكري المتأثر بفكر ابن تيمية وضمنه في كتابه «الفريضة الغائبة») على تبرئة الحركة منه وإعادة التذكير بمبادئها ودعوتها الإسلامية السلمية ومعارضتها لأي حروب تنشب بين المسلمين. ولكن الحركة نفسها لم تكن بمنأى عن شكوك اكتنفت التنظيم الخاص (السري) الذي تأسس عام 1938 من فرق الجوالة وتورط في بعض أعمال العنف السياسي التي شهدتها مصر آنذاك، حيث تشير بعض المصادر إلى أن هذا التنظيم كان يتكون من عدة خلايا لكل منها هيئة قيادة وأركان حرب وجنود وأمير يدربون الأعضاء تدريبا عسكريا عاليا[3]. وقد تسبب ذلك في إثارة كثير من الخلافات والصدام بين الحركة والسلطة، وفي هذا السياق تم حل الجماعة مرة ثانية في كانون الثاني (يناير) 1954 (بعد عام 1948)، وحُظرت إصداراتها على اختلافاتها وأغلقت مقارها، وسيق أعضاؤها للمحاكم العسكرية وأعدم

(1) انظر في ذلك: عبد الغني عماد، «السلفية وإشكالية الآخر بين المفاصلة والمفاضلة»، مرجع سابق، ص ص65-69. ولمزيد من التفاصيل انظر: مهند الكسجي، «العلاقة بين الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وظاهرة العنف السياسي»، رسالة ماجستير غير منشورة، عمان، قسم العلوم السياسية في كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، الجامعة الأردنية، 2005، ص 40-48.

(2) بلقزيز، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، مرجع سابق، ص 168-169.

(3) انظر في ذلك: دراج، باروت، موسوعة الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 121-136.

بعضهم وعلى رأسهم سيد قطب، بعد أن اغتيل سابقا مؤسسها الشيخ البنا عام 1948، وخلت المؤسسة التشريعية وفق انتخابات كانون الأول (ديسمبر) 1995 من أي تمثيل لفعالياتها وأدينت الجماعة بمحاولة إحياء حركتهم المنحلة مخالفة للدستور والقانون والاتصال بحركات العنف السياسي الإسلامية في الداخل والخارج تهديدا للأمن وخرقا للاستقرار[1]. وقد حظرت الحركة سياسيا رغم مطالبات الإخوان المتكررة بتسجيلهم حزبيا، غير أن الحكومة المصرية السابقة أصدرت تشريعا يقر بعدم تسجيل الأحزاب على أساس ديني، ولكن الوضع تغير بعد الثورة المصرية (25 كانون الأول/ يناير 2011) حيث تأسست أحزاب عديدة تابعة لهم.

وإذا كانت العلاقة بين الدين والسياسة قد حسم أمرها بشكل أو بآخر لدى الدول الغربية عموما وذلك بفصل الدين عن السياسة والعلاقات الدولية، من دون أن يعني ذلك أنه قد تحقق بشكل كامل، فلا زالت هناك مؤشرات على استمرار دور الدين في هذه العلاقات، لكن جميع الدول حتى وهي تمارس على أساس ديني تنفي أن تكون مدفوعة بدوافع دينية[2]، وإذا كانت الإشكالية لا تزال عالقة في الكيان الإسرائيلي حتى الآن دونما حسم (سنأتي على ذكرها بالتفصيل لاحقا)، فإن ثمة حركات سياسية إسلامية لا تزال تنظر إلى الأنظمة على أنها مخالفة للشريعة الإسلامية ولا تطبق حكم وحدود اللّٰه تعالى ولا تقوم على القواعد والأصول الإسلامية وتستبعد الدين في سياساتها وممارساتها وعلاقاتها الدولية[3]. وتنبثق تلك الرؤية من منطلقات النظرة إلى أحكام وأصول الدين الإسلامي باعتباره شموليا منظما لكل الأوجه الحياتية، إذ يرتضي الإسلام إقامة علاقات دولية مع الآخرين، دون أن يقطع بينه وبين أصحاب الديانات الأخرى إن لم يحاربوه أو يمنعوا دعوته أو يفسدوا في الأرض ويعتدوا على الضعفاء. غير أن تلك الحركات تسبغ ذلك المنظور على مقولاتها وتحركاتها ومهامها انطلاقا من

(1) انظر في ذلك: نيفين مسعد وعبد العاطي أحمد، السياسات الخارجية للحركات الإسلامية، الطبعة الأولى، القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة، 2000، ص 27-29، ص 50-51.

(2) لمزيد من التفاصيل انظر: وليد عبد الحي، «مستقبل الظاهرة الدينية في العلاقات الدولية»، مرجع سابق، ص 13-23.

(3) إسحق الحسيني، الإخوان المسلمون: كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، الطبعة الأولى، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، 1952، ص24.

مفاهيمها، وهو أمر يتضح عند حركة الإخوان المسلمين في مفهوم العالمية المتخطية للحدود الجغرافية دعويا وحركيا، بما ينعكس على التعامل مع الآخرين، بحيث يعد من واجب الدولة والأفراد كما من طبيعة الدين الإسلامي وخصائص الأمة الإسلامية المواجهة أو الجهاد، فالجهاد في سبيل الله هو حق وواجب أخلاقي لقوله تعالى ﴿فَلْيُقَٰتِلْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يَشْرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْـَٔاخِرَةِ ۚ وَمَن يُقَٰتِلْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[1]، فهدف الجهاد الأساسي تقرير وإقرار ألوهية الله سبحانه وتعالى في الأرض ونفي غيرها من الألوهيات والأديان من دون الله[2]، فالاحتكام إلى الله يشكل جزءا من العقيدة الإسلامية وشريعته وركنا من أركانها[3]، بالتدليل بالآية الكريمة ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾[4]، فحيثما كان على وجه الأرض ظلم تحتم على الأمة الإسلامية استئصاله وإزالة أسبابه، «فهدف الجهاد تحقيق كلمة الله في الأرض خالصة من كل غرض وفرض ربوبيته وحاكميته وعدله»[5] لقوله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ﴾[6]. ويرى قطب أن الجهاد يتيح المجال للإنسان وللمجتمع الإسلامي للحكم بقانون الله وإزالة المجتمع الجاهلي[7]، فيما تعد الدعوة ضرورية لإيجاد المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية التي ستقوم بواجب الدفاع عن المسلمين وإعلاء كلمة الله تعالى، فكل نظام أو حكومة لا تقوم على أساس التوحيد وترزح بالجاهلية وجب الثورة الكاملة عليها، من منظور قطب[8]، وذلك «لإقامة السلام أساسا للعلاقات بين الشعوب والدول»[9]، حسب تعبيره.

غير أن مفهوم التفاعلات الجارية في إطار المجتمع الدولي عند تلك الحركات

(1) سورة النساء، الآية 74.

(2) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مرجع سابق، ص 132 ص128.

(3) سيد قطب، السلام العالمي والإسلام، الطبعة السابعة، بيروت، دار الشروق، 1982، ص25.

(4) سورة يوسف، الآية 40.

(5) البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، مرجع سابق، ص54.

(6) سورة النساء، الآية 76.

(7) قطب، السلام العالمي والإسلام، مرجع سابق، ص 21-23.

(8) قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص 69-77 ص 162-163.

(9) قطب، السلام العالمي والإسلام، مرجع سابق، ص29.

ينطلق من منظومة قيمية معينة، بحيث تصبح قيم «الآخر» مهما كانت في مرتبة تالية لقيم الذات على سلم القيم، ولما كانت المنظومة القيمية لدين معين منزهة ومقدسة فلا مجال لحراك على سلم القيم هذا، وبالتالي تصبح العلاقات الدولية تلك الشبكة من التفاعلات بين وحدات المجتمع الدولي وقد نظر إليها من زاوية معيارية محددة. ومن ذلك، يتم التمييز بين الحرب العادلة وغير العادلة وبين العدوان والدفاع عن النفس وتفسير المصالح استنادا لسلم قيمي منزه ومقدس لا مجال للشك في صحة أحكامه أو تغيير أي جزئية فيه[1]، حيث إن المفهوم هنا لا ينطلق من المنطلقات والتصورات التاريخية أو القانونية أو التطورات الواقعية والمصالح القومية أو الواقع المادي والسياسي والحضاري وفهم عميق لموازين القوى العالمية والإقليمية، وإنما يقوم على تصورات مثالية لطبيعة الإسلام ورؤيته إطارا وحيدا لتحديد السلوك السياسي الداخلي والدولي وأيديولوجيا دولية مرتكزة على ألوهية الله تعالى للجميع بما فيه تخط للسلوك السياسي عند الأمة، فيصبح موقف الخطاب الديني الإسلامي من العلاقات الدولية قائما على تبني ثنائية تقسيم العالم إلى دار حرب ودار سلام، كما هو الحال مع قطب[2]، واستتباعا لذلك المنظور، فإن القصور في دراسة النظام العالمي والعلاقات الدولية يؤدي إلى قصور في وضع الحلول العملية لتخطي هذا النظام أو استبداله أو تعديله، كما أنه يحجب المفاهيم العملية والتعاطي الواقعي مع النظام العالمي والقدرة على التأثر به وتغييره أو تطويعه لخدمة الأمة العربية والإسلامية.

(1) وليد عبد الحي، «مستقبل الظاهرة الدينية في العلاقات الدولية»، مرجع سابق، ص9.

(2) عبد العزيز شادي، «الخطاب الديني والصراعات الدولية: خبرة ما بعد الحادي عشر من سبتمبر 2001»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 109، ربيع 2002، ص150.

## المبحث الثاني

## دور الدين في الصراع العربي-الإسرائيلي

لقد ساهمت جملة معطيات في جعل موضوع العلاقة بين الدين والسياسة حاضرا. إذ بات ملاحظا بروز الحركات الدينية السياسية بوصفها فواعل هامة في المنطقة، بحيث لم يعد بعضها يكتفي بالجانب الديني والخدمي فقط، في حالة الحركات الإسلامية السياسية والحركات الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي، وإنما بات يسعى للعب دور مؤثر في الحياة السياسية، وذلك بالنظر إلى وجود الحركات الإسلامية السياسية في الساحة السياسية مؤخرا من خلال فوز حركة «حماس» في انتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني التي جرت في 25 كانون الثاني (يناير) 2006 وتشكيلها الحكومة، وحصول الإخوان المسلمين في مصر على 88 مقعدا برلمانيا في الانتخابات التشريعية في العام 2005 رغم محاولات التضييق وحملات الاعتقالات التي استهدفت أعضاءها وكوادرها، وتنامي دور جبهة العمل الإسلامي في الأردن، إلى جانب الإخفاق الأمريكي الإسرائيلي في إلحاق الهزيمة بحزب الله وإخضاع المقاومة اللبنانية في عدوانهما الأخير على لبنان في 12 تموز (يوليو) 2006، وذلك بعد أن كانت الأراضي اللبنانية قد شهدت انسحابا إسرائيليا من جنوب لبنان في أيار (مايو) 2000 بفعل المقاومة اللبنانية، تبعه انسحاب آخر من قطاع غزة في آب (أغسطس) 2005، وأيضا من خلال صمود وثبات الشعب والمقاومة الفلسطينية أمام العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة في 27 كانون الأول (ديسمبر) 2008. وفي المقابل، فإن وجود الحركات الدينية السياسية في الحياة السياسية والعامة في الداخل الإسرائيلي يشهد تناميا وحضورا في كثير من المفاصل المتعلقة بقضايا الصراع العربي-الإسرائيلي (كما سنبين لاحقا).

ورغم أن العمر الزمني للحركات الإسلامية السياسية يعود إلى عشرينيات وثلاثينيات القرن المنصرم، فيما يشكل بعضها اليوم إفرازا لامتداد جذور تاريخية

عميقة سابقة، غير أن تكرس الاحتلال الإسرائيلي في الأراضي الفلسطينية والعربية منذ احتلالها عام 1967، بعد ترسخه عام 1948، وعدم إحراز تقدم في مسار العملية السلمية الذي انطلق في مؤتمر مدريد عام 1991 رغم متوالية الاتفاقيات والمؤتمرات، لجهة الاقتراب من الحقوق الوطنية الفلسطينية والعربية المشروعة، إضافة إلى اندلاع الثورة الإسلامية في إيران في عام 1979، يشكل عاملا هاما في بروز دور تلك الحركات، دون التجاوز بالطبع عن جملة أسباب أخرى داخلية وخارجية، وظروف اجتماعية وسياسية حديثة ينظر إليها البعض، مثل برهان غليون، على أنها نتاج مفرز للحركات الإسلامية وليس «العودة إلى الوعي القديم والقيم التقليدية أو الرجوع للبنية الإسلامية التقليدية بما هي ثمرة لاستمرارية تقاليد ثقافية دينية»، فالموضوع عنده لا يتعلق بالنص[1]، بل إنه ينظر إلى تنامي دورها وحضورها على أنه «اتجاه معاكس لمنطق التاريخ الذي يتسم بقطيعة مطردة مع التقليد الديني وبتأكيد على القيم الزمنية للعلمنة والدنيوية»[2]، فيما يرى أحد مؤسسي الحركة الإسلامية في تونس صلاح الدين الجورشي أن الأسباب الاجتماعية والاقتصادية والخارجية، وفيما بعد، التكنولوجية ساهمت في تهيئة الأرضية للمد الإسلامي مع انعدام البديل، عازيا مرد الصدى الذي تلقاه خطاباتهم إلى قوة الخطاب الذي أنتجوه، فالظاهرة دليل على قوة الإسلام وعمق انغراسه في المجتمع والتاريخ، وليس دليلا على قوة الإسلاميين وانتصارا لكياناتهم، إذ «إنهم يستفيدون من أوضاع لم يصنعوها»[3].

وتزخر أدبيات الحركات الإسلامية السياسية بإشارات تدلل بشكل أو بآخر على البيئة الباعثة لنشاطها والمحركة لأفعالها، كما تتعدد الدراسات المتخصصة التي تبحث في الأسباب والعوامل الكامنة وراء ظهور وانتشار تلك الحركات والتي نستطيع إجمالها، إضافة للسابق، في الاستعمار الأجنبي والمطالبة بتحقيق نظام حكم إسلامي أدى غياب تطبيقه إلى الضعف والتهالك والفساد، والاحتلال الإسرائيلي للأراضي

(1) برهان غليون، «إشكاليات الإسلام والسياسة»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 67، تشرين الثاني (نوفمبر) 1997، ص50.

(2) برهان غليون، «الإسلاموية ومأزق الحداثة»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 66، تشرين الأول (أكتوبر) 1997، ص63.

(3) لمزيد من التفصيل انظر : صلاح الدين الجورشي، «الحركة الإسلامية: مستقبلها رهين التغييرات الجذرية»، في الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي، مرجع سابق، ص125.

الفلسطينية[1]، إضافة إلى نشر العلمنة باعتبارها لصيقا ومقدمة لعمليات التحديث وشرطا تأسيسيا للعلمانية والرشادة، ومناداتها لفصل الدين عن الحياة بعامة، بحيث باتت هذه الأطروحات النظرية وما سمي بنماذج التحديث والتنمية حاضنة لعملية تشكيل العلاقة بين الديني والسياسي في معمل العلمانية[2]، إلى جانب أسباب تتعلق بتراجع دور الحركات الليبرالية الوطنية والأحزاب اليسارية في العالم العربي، لصالح الحركات الإسلامية السياسية التي أظهرت قدرة كبيرة ليس فقط على إيصال رسالتها إلى قاعدة جماهيرية عريضة، وإنما أيضا على إيجاد منظمات بأسس اجتماعية خلاقة تغلغلت في البنية الاجتماعية نفسها، إضافة إلى تطويرها لخطابها ولإستراتيجيتها وطرحها حلا بسيطا للأزمات والإشكاليات التي تصدع بحدة في المجتمعات العربية المعاصرة برفع شعار «الإسلام هو الحل» وأن القرآن الكريم هو الدستور شعارا للإخوان المسلمين لفترة طويلة والذي أثبت فاعليته في حشد وتعبئة عدد كبير من الجماهير العربية[3]، إلى درجة اعتبر فيها البعض أن الساحة السياسية تتجه نحو الاستقطاب الثنائي بين لاعبين اثنين بارزين هما الأنظمة والحركات الإسلامية[4]، الأمر الذي شكل موضع اهتمام وقلق للأنظمة العربية نفسها، ومن جانب مراكز دراسات وأبحاث غربية مرتبطة ببؤر صنع القرار لتشخيص ودراسة دوافع المقاومة والحركات الإسلامية والبحث في تطورها ورؤيتها ومنطلقاتها الفكرية تجاه الأحداث الجارية في المنطقة، وفي مقدمتها

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: عمرو الشوبكي، مستقبل الحركات الإسلامية بعد 11 أيلول (سبتمبر)، الطبعة الأولى، دمشق، دار الفكر، 2005، ص 201-217 ص225. وأيضا انظر: المختار بنعبدلاوي، «دراسة في بعض الاتجاهات الإسلامية في الفكر العربي المعاصر»، رسالة دكتوراه غير منشورة، دمشق، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة دمشق، 1990، ص 119-120. وأيضا انظر: كريم بوزولة، الحركات الدينية ومقومات المجتمع المعاصر: دراسة ميدانية وثائقية مقارنة، رسالة ماجستير غير منشورة، الجزائر، معهد علم الاجتماع، جامعة الجزائر، 1994، ص 111-120.

(2) لمزيد من التفاصيل انظر: سيف الدين عبد الفتاح، «رؤية في العلاقة بين الديني والمدني والسياسي: مقدمات منهجية»، مراجعة وتحرير مدحت إبراهيم، في العلاقة بين الديني والسياسي: مصر والعالم.. رؤى متنوعة وخبرات متعددة، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2008، ص 19-21.

(3) Nathan J. Brown, Amr Hamzawy, Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring the Gray Zones, Carnegie Papers, number 67, march 2006, p.p4–6.

(4) محمد السيد سعيد، «التيار الإسلامي ومستقبل السياسة العربية»، مرجع سابق، ص90.

الصـراع العربي-الإسـرائيلي، إلـى جانـب محاولة الوقوف علـى وزن وحجم قاعدتها الجماهيرية ومدى تأثيرها في وضعية المنظومة المجتمعية البنيوية المتكاملة، بخاصة في ظل رفع تلك الحركات عناوين الجهاد والمقاومة ضد الاحتلال الإسرائيلي، ومطالبتها بدحره من الأراضي العربية المحتلة، وفي ضوء المقاومة الفلسطينية والمقاومة اللبنانية ضـد المحتـل الإسـرائيلي اللذين تجسـدا في مفاصل تاريخية مهمـة، أثرت في معادلة الصراع وفي الكيان المحتل نفسـه (كما سـنبين في الفصل الرابع من الدراسـة). وقد حصرت بعض الدراسات أكثر من 120 مؤتمرا وندوة مولتها وكالة المخابرات المركزية الأمريكية عام 1983 لبحث موضوع الصحوة أو «اليقظة الإسلامية»[1]، أي أن الاهتمام الحديث بالظاهرة الدينية جاء في أغلبه بعد تنامي صعود حركات الإسـلام السياسـي للبحث في مدى تأثيرها على الدول في مجال السياسـات الدولية، بعدما تم تجاهلها فـي العلـوم الاجتماعيـة خاصة فـي أدبيات الحداثة والتنمية السياسـية والتفاعلات بين الدول، مثلما جرى استبعاد الدين في بناء الدولة القومية بعد التجربة التاريخية الغربية التي عاشـتها المجتمعات الأوروبية جراء سـيطرة الكنيسـة على مختلف مناحي الحياة المدنية، فاعتبر الفصل بين الدين والسياسـة إنجازا تاريخيا كرسـه بناء الدولة القومية العلمانية. غير أن الواقع الدولي الآن يشهد تجددا لعودة الفواعل الدينية ذات الأهداف السياسية على النحو الذي لا يمكن معه تجاهل دراسة الظاهرة الدينية[2].

ويبـرز هنـا أيضـا جـدل حول مـدى تأثير الحداثة في دور الديـن، فالبعض يرى أن عمليـة التحديـث التـي تصـورت الإسـهامات الأكاديمية الأولى أنها سـتقلص من أهمية الدين أمام انتشار العلمانية، ولكنها أدت في الواقع إلى ظاهرة الإحياء الديني، بخاصة لجهة الحركات الإسـلامية السياسـية وتعزيز دورها في السياسـة والمجتمع، بسبب فشل سياسات التحديث في كثير من دول العالم الثالث، مما أدى إلى ردة فعل ضد التحديث من قبل العديد من الحركات الدينية التي استخدمت منجزات الحداثة العلمية والتكنولوجية والاتصالية في نشر أجندتها، إضافة إلى أن تكنولوجيا الاتصال الحديثة أدت إلى عولمة عدة ظواهر وقضايا منها الدين مما أجبر الحكومات الوطنية

(1) صلاح الدين الجورشي، «الحركة الإسلامية: مستقبلها رهين التغييرات الجذرية»، في الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي، مرجع سابق، ص119.

(2) Jeff Haynes, Transnational Religious Actors and International Politics, Third World Quarterly, vol 22, no 2, 2001, p.p143–158.

المحلية على التعامل معها[1]، مقابل الافتراض بأن العلمنة تشكل الظاهرة الطبيعية الملازمة للحداثة، التي ترى أن جميع الأمور قابلة لإعادة الصياغة والتطور الدائم، والنسبية في الحقيقة وبعامل تطورها المستمر، حيث يخضع كل شيء، عندها، سواء كان مكتوبا أو منطوقا إلى إعادة صياغته وتطويره أو التشكيك في صحته، بما يجعله يصطدم مع، ما يسميه البعض، الإسلام الأصولي صاحب القراءة التأويلية للقرآن، فيما يشهد العصر الحديث، بحسبها، انحسارا وتراجعا لأهمية ونفوذ الدين في الحياة السياسية وفي المجال الاجتماعي بسبب تأثير الحداثة في المجتمعات المعاصرة، بدءا من تحديث الاقتصاد وتحول الساحة الاقتصادية إلى فضاء مستقل عن تأثير الدين، ثم انتقال هذا الأثر إلى ساحات أخرى مثل الساحة السياسية والمجال العلمي وغيرها[2]. وطبقا لهذا التحليل يصبح لكل مجال فضاؤه المستقل عن الدين، بينما تخالف الحركات الإسلامية السياسية افتراضات العلمنة وتناقضها، فالإسلام هنا غير قابل للعلمنة، وإذا أريد للمجتمعات الإسلامية أن تصبح مجتمعات حديثة، فيجب بناء الحداثة من جانب الإسلام وليس من داخله، أي بناؤها وإبقاء الإسلام خارجها، فبعد أن ضعفت الفترة الإصلاحية وإرادة التوفيق بين القيم الحديثة والقيم الدينية التقليدية سارت الحداثة والإسلام في المجتمعات العربية في طريقين مختلفين[3]. ولكن رغم أن العداء للعلمنة يشكل أبرز سمات تلك الحركات، إلا أنها تجد صعوبة في تجاوز الإطار العلماني الحاكم لدولها وللمجتمع الدولي، ويتخذ هذا التأقلم مع العلمانية صورا عدة، تبدأ من الحوار الذي تقوده حكومات ذات توجه إسلامي كإيران أو حركات إسلامية كحماس مع الجهات الدولية، وقبول بعض هذه الحركات قواعد اللعبة العلمانية في دولها. ورغم أن تلك الحركات تعترض على الحكومات غير الدينية واتجاهات الحداثة الجديدة في المجتمع والتي تحاكي تلك الموجودة في الغرب، إلا أن معظم الإسلاميين، باستثناء الحركات السلفية المتشددة، ليسوا

(1) Foz, Religion as an Overlooked Element of International Relations, op.cit., p.15.

(2) عبد الوهاب الأفندي، «الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع»، في الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، مرجع سابق، ص16. وأيضا انظر: كرستيان ترول، «الفكر التقدمي في الإسلام المعاصر: نظرة نقدية»، ترجمة حامد فضل الله، بيروت، المستقبل العربي، العدد 340، حزيران (يونيو) 2007، ص7.

(3) برهان غليون، «إشكاليات الإسلام والسياسة»، مرجع سابق، ص 50-51.

ضـد الآليـات الحديثـة الناتجة عـن الغرب والتي يتعاملون معها، ولكنهم ضد محاكاة المجتمعات الغربية.

وقد تعزز القلق والاهتمام المتزايد بتلك الحركات بعد أحداث 11 أيلول (سبتمبر) 2001 في ظل محاولات غربية متواترة لإسباغ سـمتي العدائية والخطورة عليها وربط المقاومـة بالأصوليـة الإسـلامية والتطرف وردفها «بالإرهـاب»، دون أن يعني ذلك أن هذه الأحداث قد أنشـأت العلاقة التداخلية بين الدين والسياسـة، وإنما أسـهمت في حضورهـا المكثـف. وقـد فرضـت تداعيات ما بعد 11 سـبتمبر مزاوجة متعددة الأبعاد والرؤى بين الدين والسياسة، تزامنت مع تنامي «المد الأصولي» في العالم بأسره، مما أعاد تشكيل جزء من العلاقات الدولية ضمن نمط جديد من الصراعات التي يتداخل فيها الديني والحضاري مع الإثني والقومي. ويلاحظ تأثيرات أحداث سبتمبر في هذا الجانب من خلال تزايد عمليات توظيف الدين ورموزه وتفسيراته في العلاقات الدولية، خاصة في بناء التحالفات الدولية ضد ما يسمى «الإرهاب»، وهو أمر تجسد بوضوح فـي الموقـف الأمريكـي تجـاه الصراع العربي-الإسـرائيلي، خاصة فـي مرحلة الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش، من دون إغفال دور أكثر أجنحة اليمين الأمريكي تطرفا في الحزب الجمهوري الذي وصل إلى السلطة عام 2000 برؤية ترتكز على الانحياز المطلـق لإسـرائيل ومنحهـا فيمـا بعد ضوءا أخضر للقضاء على الانتفاضة الفلسـطينية (التي اندلعت في 28 أيلول/ سـبتمبر 2000) مقابل تحميل السـلطة الوطنية الفلسـطينية مسـؤولية فشـل الجهود الأمريكية الرامية للتوصل إلى تسـوية بين الجانبين. فقد ترافق حـرص الإدارة الأمريكيـة آنـذاك بعـد الأحداث على حشـد تحالف واسـع من الدول الأوروبية والعربية والإسلامية لدعم حملتها ضد «الإرهاب»، مع إصدار رسائل إيجابية تتضمن رفض محاولات رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق أرييل شارون تصوير الرئيس الفلسطيني الراحل ياسر عرفات «بابن لادن الشرق الأوسط» ووجوب الاعتراف بقيام الدولة الفلسـطينية والتوجه لحراك دبلوماسـي أمريكي لإحياء مسـار التسـوية، مع نفي اسـتهداف الحملة للعرب والمسـلمين وانتمائها إلى «صراع الحضارات» الذي أطلقه صموئيل هنتنجتون، في تسـعينيات القرن المنصرم، من منطلق الفصل المفاهيمي بين الإرهـاب والديـن الإسـلامي. بيـد أن رؤيـة الرئيـس بوش لـم تدم طويـلا، إذ تعرضت لتغيير ملموس في المرحلة اللاحقة تجلت «شرق أوسطيا» في تغليب العامل الدولي، أي «مطـاردة» الإرهـاب، علـى العامـل الإقليمـي، أي السـعي لإيجـاد تسـوية للقضية

الفلسطينية، مع اعتناق ذات المفهوم الإسرائيلي بضم الرئيس الراحل عرفات إلى معسكر «الشر» الإرهابي، إلى جانب العراق وإيران وكوريا الشمالية، ومطالبته وهو محاصر إسرائيليا في مقر المقاطعة برام الله منذ 2001 (قبل وفاته في الحادي عشر من تشرين الثاني/ نوفمبر 2004) بالقبض على مرتكبي العمليات المسلحة ضد إسرائيل وضبط التنظيمات الوطنية المعارضة لاتفاق أوسلو 1993 تمهيدا لتفكيكها، خاصة حركة حماس التي كانت الإدارة الأمريكية قد أدرجتها ضمن قائمة الإرهاب قبيل تصنيف الاتحاد الأوروبي لها في كانون الأول (ديسمبر) 2001 في خانة «الشبكات الإرهابية»، رغم أن كلا الجانبين يجريان حوارا معها[1].

إلى جانب ذلك، سعت واشنطن إلى حصر الصراع العربي-الإسرائيلي في إطار فلسطيني-إسرائيلي وتحويل الأطراف العربية إلى «وسطاء» لتجنب المواجهات المهددة بأمن واستقرار المنطقة العربية، مستفيدة من الحال العربي الواهن. ولم تكن تصريحات بوش حول «قيام الدولتين» التي أطلقها أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة في 10 تشرين الثاني (نوفمبر) 2001 تحمل صبغة الجدية، حيث أردفها برسالة ضمانات إلى شارون أقرها الكونغرس الأمريكي في 24 حزيران (يونيو) 2004 تتضمن «معارضة أمريكية لحق عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى الأراضي» الفلسطينية المحتلة عام 1948 والاعتراف «بحق إسرائيل في الحفاظ على حدود دفاعية آمنة»، أتبعها بخطاب ألقاه أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة في 21 أيلول (سبتمبر) 2004 دعا فيه المسؤولين الفلسطينيين والدول العربية إلى التخلي عن «الإرهاب»، وطالبها بعلاقات «طبيعية» مع إسرائيل، وحض قادة العالم على مقاطعة الرئيس عرفات[2]. كما أطلقت الولايات المتحدة في نيسان (إبريل) 2003 خريطة الطريق في إطار اللجنة الدولية الرباعية، التي تضم إلى جانبها كلا من الأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي وروسيا، وذلك للتوصل إلى تسوية بين الجانبين الفلسطيني والإسرائيلي. وقد جرى تضمين بما بات يعرف برؤية بوش حول «حل الدولتين» في الخطة التي تهدف إلى إيجاد حل دائم للصراع العربي-الإسرائيلي على أساس إقامة دولة فلسطينية مستقلة مع حلول العام 2005، وذلك ضمن ثلاث مراحل تتمثل في إجراء انتخابات رئاسية وتشريعية جديدة وإجراء

(1) في لقاء خاص أجرته الباحثة مع رئيس المكتب السياسي في حركة المقاومة الإسلامية «حماس» خالد مشعل في دمشق، نشر في: جريدة الغد، عمان، 17/ 8/ 2005، ص5.

(2) جريدة الغد، عمان، 11/ 9/ 2005، ص4.

إصلاحات والتوصل إلى اتفاقية أمنية لوقف «العنف والإرهاب» وصولا إلى إنشاء الدولة بحدود مؤقتة ومن ثم عقد مؤتمر دولي لإطلاق مفاوضات الحل النهائي[1]. ولا تزال الجهود الأمريكية والفلسطينية العربية تنصب على تنفيذ تلك الخطة رغم أربعة عشر تحفظا إسرائيليا على بنودها[2]، مقابل ترحيب القيادة الفلسطينية والدول العربية بها باعتبارها الحل الوحيد المطروح راهنا، رغم المحاذير من شطبها لحق العودة، ومن خطورتها بتقديمها «الأمني» على السياسي وإغفالها الحقوق الوطنية المشروعة للشعب الفلسطيني، ورهنها حل الصراع بإنهاء «العنف» وبقيادة فلسطينية تعمل بحزم ضد الإرهاب، ووقف الانتفاضة ومبادلتها «شرعية الاحتلال بإرهاب المقاومة»، باعتبارها مشروعا أمريكيا إسرائيليا يحمل في طياته محذور مدخل أمريكي للسيطرة على المنطقة، فيما تلخص جديدها في المطالبة بتطبيق الالتزامات الإسرائيلية بالتوازي وليس بالتوالي، والمطالبة بتجميد الاستيطان وإيرادها للدولة خارج إطار الحل الدائم، أي الدولة قبل الحل[3].

تجلى أحد إفرازات أحداث سبتمبر في عملية قلب المفاهيم وازدواجية المعايير التي تراءت بلصق الإدارة الأمريكية العنف بالإسلام، وسحبه على كل الحركات الإسلامية[4]، ضمن تصنيف ينحو إلى التعميم ولا يأخذ بالأسباب الاقتصادية والاجتماعية والمواقف الاستعمارية الغربية والأمريكية تجاه القضايا الكبرى في العالم العربي والإسلامي، وفي مقدمتها فلسطين، والانحياز الأمريكي لإسرائيل على حساب الحقوق الفلسطينية العربية، والمسوغات التي تقف وراء الأحداث، ودون النظر إلى حركات إسلامية اعتمدت العمل السياسي السلمي والمشاركة في الحياة السياسية

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: «نص بيان الرئيس بوش عن الشرق الأوسط»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 149، تموز (يوليو) 2002، ص ص112-113. وأيضا انظر: طارق فهمي، «خريطة الطريق: المواقف والتوجهات والمؤشرات»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 153، تموز (يوليو) 2003، ص 167-177.

(2) صبحي عسيلة، «السياسة الأمريكية تجاه خريطة الطريق»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 153، تموز (يوليو) 2003، ص 184-188.

(3) عزمي بشارة، من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق، 2005، ص 344-345.

(4) بروس لورنس، تحطيم الأسطورة: تخطي الإسلام للعنف، ترجمة غسان علم الدين، مراجعة رضوان السيد، الطبعة الأولى، الرياض، مكتبة العبيكان، 2004، ص20 ص47.

والانتخابات والتغلغل في مؤسسات المجتمع المدني، فقط لأن الإسلام لا يميز بين السياسة والدين، وفق تعبير برنارد لويس[1]. كما ربطت الإدارة الأمريكية بين المقاومة والإرهاب، وصورت الانتفاضة الفلسطينية على أنها ظاهرة إرهابية لا بد من إدراجها ضمن سياق الحرب على الإرهاب دوليا، مستثنية، من ذلك، منظمات أصولية تشكل خطرا على السلام، مثل حركة «غوش إيمونيم» الاستيطانية في إسرائيل[2]. ووفق المنطق الأمريكي المعكوس، فإن الحرب على الإرهاب، الذي بات معولما، وإنهاء المقاومة والانتفاضة وتفكيك الشبكات «الإرهابية»، تشكل سبلا كفيلة بتمهيد الطريق نحو التسوية، وليس تحقيق السلام المبني على إزالة الاحتلال وتحرير الأراضي المحتلة وإعادة الحقوق إلى أصحابها. وقد دفعت عملية «القلب المفاهيمي» تلك بباحثين أمريكيين إلى التحذير من تأثير اللوبي الصهيوني في السياسة الخارجية الأمريكية، ومن الدعم الأمريكي «السخي» المباشر وغير المباشر لإسرائيل الذي وصل إلى نحو 140 مليار دولار منذ الحرب العالمية الثانية، فيما استخدمت الولايات المتحدة حق النقض (الفيتو) أكثر من 32 مرة منذ العام 1982 ضد قرارات لمجلس الأمن تنتقد إسرائيل في قضايا تتعلق بالصراع العربي-الإسرائيلي، بما يحتم إعادة النظر في تلك السياسة الأمريكية بعدما تحولت إسرائيل إلى «عبء إستراتيجي يمارس الإرهاب يوميا ضد الفلسطينيين»، حسب تعبيرهما[3].

وقد وجدت نظرية «صدام الحضارات» لصموئيل هنتجنتون[4] حضورا بعد أحداث سبتمبر، بمقولاتها التي تركز على تأثير العقيدة في الصراع، وتزعم أن محور الصراع الدولي الرئيسي في المرحلة الجديدة سينشب بين الحضارات، ليتجسد بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية التي يمكن أن تتحالف مع الحضارة الصينية، وذلك بسبب الخلاف الجوهري بين هاتين الحضارتين محوره الإسلام أو علاقة الثقافة الغربية بالإسلام. فالصراع بين الولايات المتحدة والإسلام السياسي بات من

(1) Bernard Lewis, Islam and the West, New York, Oxford University Press, 1993, p.4.

(2) بوبي س. سيد، الخوف الأصولي: المركزية الأوروبية وبروز الإسلام، ترجمة عبد الرحمن إياس، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفارابي، 2007، ص44.

(3) جون ميرزهايمر وستيفن والت، «اللوبي الإسرائيلي وسياسة أمريكا الخارجية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 327، أيار (مايو) 2006، ص 27-33.

(4) Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York, Simon and Schuster, 1996, p.p.29–39.

وجهة نظر تلك الأطروحة رئيسيا وأبديا بعد أن أصبح الإسلام بمثابة العدو الخارجي الجديد، دون الأخذ بالاعتبار الفواعل وروابط العلاقات السلمية في المجتمع الدولي. وتتساوق رؤية فرانسيس فوكوياما لنهاية التاريخ، الذي يعني عنده اندحار الصراعات الكبرى والوصول إلى مرحلة الديمقراطية الليبرالية، مع أبرز مفاصل مقولات «صدام الحضارات» لجهة النظرة نحو الإسلام، حيث يرى فوكوياما أن «مأساة البلدان المتخلفة والنامية ستستمر في صراعاتها طويلا قبل أن تلحق بركب هذه المرحلة»، ويعتقد أن الليبرالية والحضارة والثقافة الغربية فرضت انتصارها وتقدمها في جميع أنحاء العالم باستثناء العالم الإسلامي الذي لا يزال يشكل بؤرة المعارضة لهذه الثقافة لأن لديه ثقافة مناقضة في قيمها الأساسية، ولارتباطها بالإسلام وليس بالثقافة الغربية، كما يفترض أن الإسلام سيخسر في النهاية لان التفوق سيكون لليبرالية والثقافة الغربية[1].

وقد ارتفعت كثير من الأصوات الصهيونية، المدعومة أمريكيا، للترويج لفكرة أن الإسلام «المتطرف»، و«الحركات الإرهابية» الفلسطينية، تمثل العدو الأكبر بعد أحداث 11 سبتمبر، وأن هناك صراعا حضاريا بين الإسلام و«الإرث اليهودي-المسيحي» تواجهه إسرائيل[2]، التي تحاول دوما تصوير نفسها على أنها جزء من الحضارة والثقافة الغربية المتطورة وأنها تعيش وسط ثقافة شرقية إسلامية تعج بالتخلف والتدني وتنضح بالخطورة المهددة لأمنها ووجودها في المنطقة بما يتطلب مواجهتها[3]، وهو زعم لم ينبثق عن أحداث سبتمبر وإنما يعود إلى ما قبلها، إذ شكلت الثورة الإيرانية إلى جانب عملية اغتيال الرئيس السادات على يد إحدى الحركات الإسلامية المتشددة عام 1981، وتنامي حضور الحركات الإسلامية في الساحة السياسية منذ سبعينيات وثمانينيات القرن المنصرم، وارتباط المقاومة بها في السنوات الأخيرة، كما هو الحال مع حزب اللّٰه في لبنان وحماس في فلسطين، عوامل قلق كبير لدى الاحتلال الإسرائيلي[4]. واستتباعا لما سبق تحاول إسرائيل تصوير الصراع العربي-الإسرائيلي

(1) فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1993، ص 214-215.

(2) أ. ج نوراني، الجهاد والإسلام: التحيز في مواجهة الواقع، ترجمة رياض حسن، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفارابي، 2007، ص 34-37.

(3) Wallter Laqueur, A History of Zionism, New York, Schoshen Books, 1976, p.p.338-349.

(4) Raphael Israeli, Fundamentalist Islam and Israel: Essays in Interpretation, New York, University Press of America, 1993, p.p.1-3.

على أنه صراع حضاري بين الإسلام وما يسمى «الإرث اليهودي-المسيحي»، باعتبار أن المسلمين غير عقلانيين ولديهم رفض تاريخي متأصل لقيم هذا التراث[1]، بما يشي عن محاولة إسرائيلية للتخفي وراء خطاب صراع الثقافات والديانات لتغطية الوجه الحقيقي للصراع باعتباره يتعلق بالاستعمار والاحتلال الصهيوني للأرض المحتلة وبانتهاك حقوق الشعب الفلسطيني في العيش على أرضه، مع محاولة إلصاق تهمة الإرهاب بالفلسطينيين، ليس لسبب سوى لأنهم يدافعون عن أرضهم ووطنهم ضد الاحتلال الصهيوني، متجاوزة في ذلك أفعال التطهير العرقي والمجازر التي ارتكبتها، ولا تزال، بحقهم، إضافة إلى الانتهاكات المتكررة في الأراضي الفلسطينية المحتلة وضد المقدسات الإسلامية والمسيحية، خاصة المسجد الأقصى المبارك، بالتزامن مع محاولات إحكام طوق التهويد حول القدس المحتلة (سيتم توضيحها في الفصول اللاحقة من الدراسة).

وكما تنحو بعض الدراسات صوب الاعتقاد بأن التطورات الإقليمية والعالمية التي أعقبت أحداث سبتمبر قد ساعدت في إبراز دور الحركات الدينية السياسية في المنطقة، فإن تلك الأحداث أدت، من منظورها، إلى إدخال وتغلغل الأفكار والاتجاهات الليبرالية داخل الإطار الإسلامي، بينما وقفت عند حدود مفاهيم مغلقة للحركات الدينية السياسية في إسرائيل دون التغلغل في معقلها، رغم تبني الكيان الإسرائيلي تلك المفاهيم على الأقل ظاهريا في سياق تسويق «الدولة» على أنها دولة ديمقراطية، وبشكل منحصر في إطار اليهود أنفسهم دون غيرهم. فمفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان والشفافية في الانتخابات وتغيير الحكم وإشراك المرأة في الحياة السياسية والتعددية، طالما يتم ذلك في الإطار الإسلامي، والحريات السياسية التي نظرت إليها الحركات الإسلامية السياسية سابقا بريب لكونها مبادئ ومفاهيم غربية غير قابلة للتطبيق في المجتمعات العربية، قد وجدت طريقها إلى خطاب المنظمات والحركات الإسلامية وإلى إستراتيجيتهم السياسية، فأصبحت المشاركة السياسية في الانتخابات لها أهميتها عند تلك الحركات باعتبارها إحدى السبل المهمة لتكثيف حضورها ووجودها في الساحة السياسية، مع تقبلها بوجود القوى غير الدينية التي باتت

(1) محمد سعدي، مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، ص28.

تنظر إليها على أنها حليفة في معركة الإصلاح التي سيقودها الإسلاميون، فاختارت تنحية خلافاتها جانبا مع الحركات غير الدينية وركزت على الهدف المشترك فيما بينها المتمثل في تحدي النظام التسلطي للحكومات، (كتحالف الإخوان المسلمين مع حزب الوفد في مفاصل تاريخية مختلفة). فالحركات نفسها لم تكن حصينة كثيرا أمام محاولات اختراق وتغلغل الآليات الديمقراطية في العالم العربي، إضافة إلى أن أكثرية الحكومات في المنطقة شعرت بالضغط بضرورة تقديم القليل من الإصلاح وخلق أكبر قدر من الفرص لإتاحة المشاركة السياسية[1]. غير أن عدم تحقيق هدف بناء الدولة الإسلامية وفقا للشريعة، كهدف أساس لتلك الحركات، أدى إلى إحداث بعض التحول في تلك الأهداف لتصبح أكثر اعتدالا وبراجماتية في نظرتها السياسية، أو مرحلية تدرجية كما تحرص تلك الحركات على تأكيده (ومنها حركة حماس التي طرحت الحل المرحلي بانسحاب الاحتلال الإسرائيلي من الأراضي الفلسطينية المحتلة عام 1967 كخطوة نحو فلسطين التاريخية والكاملة)، وهو الأمر الذي أحدث توترا بين الأهداف القديمة المتمثلة في خلق دولة إسلامية وسن شريعة صلبة متماسكة، وأهداف جديدة تتمثل في أن تصبح لاعبا فاعلا ومؤثرا في النظام التعددي. وقد أدت مخرجات هذا التجاذب والتوتر بين الجانبين إلى نوع من التوافق الغامض فيما بينها حيال العديد من القضايا، وهو الذي تطلق عليه إحدى الدراسات «المنطقة الرمادية» التي تظهر في خطاب المنظمات والحركات الإسلامية وفي ممارساتها السياسية تجاه قضايا القانون الإسلامي واستخدام «العنف» والتعددية السياسية والحقوق المدنية والسياسية وحقوق المرأة والأقليات[2]. فالحركات التي تدمج الوعظ الديني مع النشاط السياسي في هيكل مؤسسي واحد غالبا ما تتخذ مواقف غامضة جراء الخوف من تقويض مصداقيتها أمام أتباعها المتدينين، فجبهة العمل الإسلامي في الأردن أصبحت منظمة سياسية خالصة وتركت النشاط الديني للإخوان المسلمين، غير أن الإخوان المسلمين في مصر لا يستطيعون التحرك في اتجاه مماثل، لأن النظام المصري لا يسمح بتسجيل أحزاب على أساس ديني.

---

(1) بول طبر، «حداثة الإسلام السياسي بين المقدس، العجائبي والمقدس، الدهري»، دمشق، النهج، العدد 45، شتاء 1997، ص 192-195.

(2) Brown, Hamzawy, Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring the Gray Zones, op.cit., p.p.7–14.

وثمة توجه يتناول الوجود الملحوظ للحركات الإسلامية السياسية في إطار تنامي دور الدين السياسي في المنطقة، بالنظر إلى تصاعد دور الحركات والأحزاب الدينية السياسية في الداخل الإسرائيلي منذ ثمانينيات القرن الماضي، وهي ذات رؤية خاصة للصراع العربي-الإسرائيلي، فيما برز وجودها الملحوظ مؤخرا في انتخابات البرلمان الإسرائيلي «الكنيست» التي جرت في 28 آذار (مارس) 2006 بتشكيلها القوة البرلمانية الثالثة بعد حزبي كاديما والعمل، وأيضا في انتخابات العاشر من شباط (فبراير) 2009. وأيضا بالنظر إلى الخطاب الأمريكي المسيحي المحافظ المساند لها، والذي جرى تضمينه بالبعد الديني كعنصر رئيسي في السياسة الخارجية الأمريكية منذ شكل عنصرا محوريا في أغلب الصراعات التي يشهدها العالم اليوم[1]. إذ إن الصهيونية المسيحية أو المحافظين المسيحيين Conservative Christians في الولايات المتحدة، التي تمثل أحد أبرز أشكال تمازج العلاقة بين الدين والسياسة بالتوافق بين اليمين الديني واليمين السياسي الذي لم يكن نتاج أحداث سبتمبر بخلاف المعتقد السائد حيث كان قائما قبلها بشكل أو بآخر، قد اتسمت بالصلابة والقوة في إدارة الرئيس السابق بوش وبحضور كبير في الكونغرس بمجلسيه، غير أن تأثيرها يعود إلى عقد الستينيات من القرن المنصرم الذي شهد بداية تعبئة للمحافظين الأمريكيين وميلاد تيار يميني يقوده تحالف من اليمين الديني ومن المحافظين الجدد وبمساعدة يهودية. ويشار هنا إلى أن انتصار نيكسون عام 1972 وكارتر عام 1976 وريجان عام 1980، حيث اشتدت في عهده حملات الصهيونية المسيحية للتأثير في سياسات الرئاسة الأمريكية، ومن ثم بوش، كان في أغلبه نتاج مساهمات وأعمال من المحافظين واليمين الديني والعلماني[2]. فالرئيس كارتر على سبيل المثال أدان كل من يتهم اليهود بقتل المسيح «باللاسامية»، وأسس لجنة رئاسية عام 1978 لموضوع الهولوكست في العهد النازي، وكان أول رئيس يضغط لفرض قانون أمريكي لمناهضة أنظمة المقاطعة العربية لإسرائيل عام 1977، كما آمن بالمعتقدات التوراتية وبحق عودة اليهود إلى فلسطين. إلا أن تأثير وقوة هذه المعتقدات تزايدت في عهد الرئيس السابق بوش «الابن» خاصة بعد أحداث

(1) انظر في ذلك: Doghlas Johnson, Religion and International Relation: The Case for A Religion Attach, Foreign Service Journal, February 2002.

(2) سميح فرسون، «جذور الحملة الأمريكية لمناهضة الإرهاب»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 248، تشرين الأول (أكتوبر) 2002، ص 26-31.

سبتمبر لأنها وجدت مكانا لها عنده، حيث يؤمن الأخير برسالة أخلاقية عهدت إليه للدفاع عن قيم أمريكا وحماية الحرية في كل مكان والصراع بين الخير والشر[1]. وللصهيونية المسيحية هدف ديني وليس سياسيا فقط في المنطقة وهو دعم مشروع إسرائيل الكبرى تمهيدا لتطبيق مشروع ديني «قيامي»، أي مشروع الإعداد السياسي لقدوم يوم القيامة حيث تفنى البشرية في النهاية عن طريق حرب مستدامة، وفقا لقراءة خاصة للرؤية القيامية في التوراة حتى تتحقق نبوءة «الأرماجيدون» التي ستجري فيها معركة فاصلة بين الخير والشر في نهاية العالم إيذانا بعودة المسيح إلى الأرض وستنتهي المعركة لصالح الخير وبإنقاذ المسيح لليهود وبزوغ فجر العصر الألفي تحت حكم المسيح[2]. وترفض الصهيونية المسيحية خطة خريطة الطريق لإحلال السلام في الشرق الأوسط، لاعتقادها بأنها تهدف إلى خلق وإيجاد دولة فلسطينية على «أرض صهيون»، وهي أرض إسرائيل الأبدية ولا بد أن تكون جزءا منها، وفق منظورها[3].

وفي ضوء ما سبق، فإن دور الحركات الدينية السياسية في الساحة السياسية يبرز كأحد مظاهر تأثير الدين في السياسة وفي صيرورة حركة التفاعلات الدولية، ومنها في الصراع، وهو أمر يتعرض، كما ذكرنا سابقا، إلى كثير من الجدل والنقاش حتى بات يمثل، محورا أساسيا من محاور الصراع السياسي داخل المجتمعات نفسها نتيجة تعدد الآراء وتمايزها حياله، وذلك بين القائلين بالدور المؤثر والمقللين أو المنكرين لدور الدين في التفاعلات والعلاقات الدولية وفي الصراعات أيضا، باعتباره يتناقض مع السياسة الخارجية ويعيد أجواء ما قبل ويستفاليا، بينما يقف الدين بعدا في نظر آراء أخرى إلى جانب أبعاد كثيرة في عملية التأثير. غير أن ثمة قنوات أخرى متداخلة قد يجد فيها الدين تأثيرا في العلاقات الدولية، مع الأخذ بالاعتبار مدى تفاوت ذلك التأثير واختلاف مستوى درجته، ومنها على سبيل المثال مكانته في بنية العلاقات الدولية المعاصرة كالتجارة الدولية والتفاعل الثقافي والاجتماعي على سبيل

---

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: مايكل هدسون، «مآزق إمبريالية: إدارة المناطق الجامحة»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 284، تشرين الأول (أكتوبر) 2002.

(2) جريس هالسل، النبوءة والسياسة، ترجمة محمد السماك، الطبعة الثانية، القاهرة، دار الشروق، 2003، ص 30-36.

(3) لمزيد من التفاصيل انظر: William N. Dale, The Impact of Christian Zionism on American Policy, American Diplomacy, 22 April 2004.

المثال (والتي نشير إليها دون تفصيل فلا مجال لها هنا)، إذ تذهب بعض الدراسات إلى القول بالتأثير الديني المحدود فيها وإلى أن الدمج المتواصل للمجتمعات في شبكة علاقات رأسمالية تشكل أدوات الاتصال والمواصلات أداة نسجها، سيفضي إلى تراجع دور الدين في العلاقات الدولية التي ستبقى في إطارها العلماني[1]، من دون أن يعني ذلك إلغاء البعد الديني كاملا. كما أن للدين قنوات تأثيرية أخرى مهمة ومتداخلة، ومنها تأثيره في آراء ومعتقدات صانعي السياسة، ودوره مصدرا للشرعية على المستويين المحلي والدولي، ومكونا رئيسا لبعض القضايا الدولية، إضافة إلى مساهمته في تشكيل رؤى وإدراكات البشر وسلوكهم بما في ذلك صناع القرار. ويفترض علماء اجتماع الأديان امتلاك الناس نظرة عالمية تتسم بالتماسك وبوجود إطار مرجعي أو توجه قيمي عادة يكون مبنيا على الدين، إذ يرى مثلا ميلفورد سبيرو أن كل نظام ديني يحتوي على نظام معرفي[2]، فيما يرى كليفورد جيرتز أن الدين لا يقدم فقط نظاما عقيديا، وإنما يعد عنصرا أساسيا في فهم وتفسير العالم، خاصة عند حدوث الأزمات[3]. ويعترف بعض علماء الاجتماع، الذين ساهموا في تجاهل الظاهرة الدينية لتحل محلها العقلانية مثل دوركهايم، بتأثير الدين على المعتقدات، ومنها مدركات ومعتقدات صانع القرار عبر فرض قيود معينة على بدائل بعينها قد يعترض عليها الرأي العام الممثل لبيئة صنع القرار، إلى جانب تأثيره على السياق السياسي والثقافي الذي يتم في إطاره صنع القرار.

ويؤثر النسق العقيدي الديني على توجهات وسلوك صناع السياسة، حيث يرى ماكس فيبر أن المعتقدات الدينية تشكل نوعا من الشاشة الإدراكية، حيث توجه العقائد لقبول معلومات معينة أو لتجاهل ورفض معلومات أخرى طبقا لمدى اتساقها معها[4]، أي أنها تلعب دورا هاما في تصفية المعلومات، بحيث ترفض ما يتناقض مع قواعد هذا النسق وتسمح بمرور ما يتسق معه، أو تلجأ إلى التعديل. كما يقدم النسق العقيدي منهجا

(1) وليد عبد الحي، «مستقبل الظاهرة الدينية في العلاقات الدولية»، مرجع سابق، ص 13-14.

(2) Melford E. Spiro, Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes, George Allen and Unwin Ltd, 1971, p.p.63-65.

(3) Clifford Geertz, Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali, New Jersey, Princeton University Press, 1980, p.p.122-127.

(4) محمد السيد سليم، تحليل السياسة الخارجية، الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1998، ص406.

للاختيار بين البدائل لاتخاذ القرار، وبالتالي فانه عند القائد السياسي يقوم بوظيفتين هامتين في التأثير على السياسة الخارجية، حيث يؤثر في نمط إدراك الموقف، وفي نوعية السياسات الممكن اتباعها، عبر تحديد الأهداف والأولويات والبدائل المفضلة في موقف معين. فالنسق العقيدي يتضمن عقائد محددة عن طبيعة العالم السياسي والنسق الدولي وطبيعة الأعداء السياسيين والعلاقة بينهم وإستراتيجيتهم والأساليب المثلى لاختيار الأهداف والمفاضلة بينها. ولكن العقائد الدينية لا توجه القائد السياسي أو صانع السياسة الخارجية نحو بديل معين، ولكنها تحدد الإطار العام الذي يحتوي مجموعة البدائل التي يمكن المفاضلة بينها ومجموعة البدائل المستثناة مقدما من دائرة الاختيار المحتمل. وقد تؤثر تلك المتغيرات المتعلقة بالبيئة النفسية للقائد السياسي بلعب دور في تشكيل السياسة الخارجية في فترات الأزمات الدولية تفوق تأثيرها في المواقف الدولية العادية[1]. كما يلعب الدين بشروحاته وتأويلاته البشرية وظائف هامة وحيوية في اللعبة السياسية الداخلية وفي نزاعات داخلية، منها توظيفه في التعبئة السياسية الداخلية، ومصدرا محوريا من مصادر الشرعية السياسية التقليدية، واستخدامه لإضفاء الشرعية على حكومات بعينها أو لنزع الشرعية عنها ومعارضتها، وفي دعم السلطات الحاكمة وتبرير الخطاب السياسي والاجتماعي والسياسات القائمة، وأداة في التغييرات السياسية أو الانقلابية وتبرير النزاعات والمزيد من الانقسامات[2]. ويختلف دور الدين في السياسة بحسب الإطار الثقافي الاجتماعي والتاريخي الذي يتحرك داخل توازناته وأطره المرجعية وهياكله. ورغم سيادة القيم العلمانية في المجتمعات الصناعية الحديثة، غير أن القيم الدينية تظل جزءا من التراث الأساسي للمجتمع، حيث تسهم في تماسك المجتمع، خاصة في أوقات الأزمات حيث الاتجاه نحو الرجوع إلى التقاليد الدينية الموروثة، وحتى عند الحديث عن فصل الدين عن الدولة، فإن ذلك لا يعني فصل الدين عن المجتمع حيث لا يزال الدين يشكل دورا مؤثرا وهاما في منظومته القيمية والإدراكية.

وتذهب بعض الاعتقادات إلى القول بزيادة أهمية البعد الديني في أوقات وأماكن معينة مقارنة ببقاع وأوقات أخرى، بخاصة في مجال الصراع بوصفه أحد

(1) سليم، تحليل السياسة الخارجية، مرجع سابق، ص 405-410.

(2) لمزيد من التفاصيل انظر: Fox, Religion as an Overlooked Element of International Relations, op-cit.

القنوات التي يبرز فيها البعد الديني بشكل واضح (كما سنوضح لاحقا)، وهو ارتباط قديم تجسد غربيا في صراعات طاحنة امتدت عبر ثلاثين عاما، فيما يعود إسلاميا إلى عصر الخلافة الراشدة، من دون استعادة سياقات تلك الصراعات ووقائعها فقد أسهبت كتب التاريخ في وصف تفاصيل ما حدث في حقبة الخلافة الثالثة مع الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) حيث انطلق صراع دموي قاد إلى مقتل الخليفة وإلى انشقاق سياسي إسلامي كبير، برر نفسه سياسيا على الرغم مما لبسه من غطاء ديني، وهو خلاف تكرر أيضا في عهد الخليفة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)[1]. ويلعب الدين دورا في الصراعات العرقية الإثنية (كما حدث في البلقان) إلى جانب أسباب أخرى متداخلة تعمل على تأجيجه أو إدارته وحله[2]، وله دور في التعبئة السياسية والشعبية وتحريك النزاعات وتبريرها، وفي التجنيد السياسي لبعض الجماعات، كما يلعب دورا في العلاقات الدولية باعتباره مكونا في السياسة الخارجية لبعض الدول ومحورا أو أداة من أدواتها مثل إيران وبعض الجماعات الإسلامية عبر القومية كالإخوان المسلمين[3]. كما يدخل الدين مكونا في القضايا الدولية بعدة طرق كالصراعات المحلية ذات الطابع الديني والإثني والتي عادة ما يكون لها امتدادات وصدى دولي، فالدين يمكن أن يكون منطلقا جديدا لنزاعات داخلية أو خارجية في ظل عالم اللامكان، أي عالم انهيار الحدود. وقد تدخلت العوامل الدينية في سياق الصراعات السياسية، فنجد أن هناك بعدا دينيا في الصراعات الدائرة مثلا في مقدونيا وكشمير والشيشان، وفي حركات المقاومة[4]. ومن المرجح أن تزداد أهمية الدين في إطار التعاطي مع التهديد المتزايد الذي تواجهه القيم التي فرضتها العولمة الاقتصادية وطفرة التغيرات التكنولوجية التي أخذت تهيمن على العالم[5]، أو في حالة توظيفه

(1) بلقزيز، تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوة والسياسة، مرجع سابق، ص 68-75.

(2) لمزيد من التفاصيل انظر: William I. Zartman, Mediating Conflicts of need-greed-creed, Elsevier Science Publishing Company, inc. Orbis, spring 2000.

(3) نبيل عبد الفتاح، سياسات الأديان: الصراعات وضرورات الإصلاح، الطبعة الأولى، القاهرة، ميريت للنشر والمعلومات، 2003، ص 87-88.

(4) جون إسبزيتو، الخطر الإسلامي بين الوهم والواقع، ترجمة هيثم فرحت، الطبعة الأولى، سوريا، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2002، ص 16-17.

(5) Johnson, Religion and International Relation: The Case for A Religion Attach, op.cit, p.p20-32.

معولا لغرض تحقيق أهداف استعمارية استيطانية احتلالية، كما هو الحال مع المشروع الصهيوني في فلسطين المحتلة، فإنه يتسبب في نشوب صراعات وسيادة حالة من عدم الأمن والاستقرار. ومع ذلك؛ لا يعتبر البعد الديني البعد الأوحد الحاكم في تشكيل سياسات الدول ومواقف الأمم تجاه القضايا الكبرى والصراعات، إذ إن له استثناءات تعبر عن تضارب عنصر المصلحة مع غيرها من القيم والأفكار، فضلا عن عدم وجود معايير دينية مطلقة تمارس تأثيرا مباشرا في العلاقات الدولية المعاصرة، فالأساس يكمن في المصلحة التي توضع في المقام الأول، من دون نفي تأثير الدين فيها[1]. ورغم وجود بعض المظاهر التي تدل على حروب دولية يشكل الدين أحد متغيراتها، فإن الدين وحده لا يكفي لتفسير الحروب الدولية المعاصرة كما أن الدول تزداد عزوفا عن تبرير سلوكياتها الحربية بدوافع دينية[2]. إلى جانب ما سبق، فإن العقيدة الدينية تقود الآلاف من الناس وتحثهم على احترام حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية وحل الصراعات والأشكال العميقة للتصالح بين الأعداء، فالدين له دور في الحرب والسلم معا، خاصة ممن لديهم برنامج خاص فإنهم يتحملون وينفذون برنامجهم من خلال إيمانهم العميق بعقيدتهم وشعائرهم وطقوسهم، وبالتالي لا يمكن تجاهل دور الدين في كل من العنف والسلام الدوليين، فهو يشارك بطرق متعددة في الصراعات والحلول المحتملة[3].

ويشهد البعد الديني حضورا واضحا في الصراع العربي-الإسرائيلي عبر أبرز مفاصله ومراحله الممتدة منذ أكثر من 100 سنة على وجود المشروع الصهيوني في فلسطين المحتلة، وأكثر من نصف قرن ونيف على قيام الكيان الإسرائيلي. وقد تداخل هذا البعد مع المكونات الرمزية والسياسية والأيديولوجية المختلفة في تاريخ هذا الصراع منذ إنشاء وإعلان «دولة إسرائيل» عام 1948، فوجد حضورا على ساحة صراع الأفكار منذ قيام إسرائيل وحتى عدوان 1967، حيث كان الخطاب اللغوي الديني السياسي الغالب في المناظرات أو اللغة السياسية السائدة في الأدبيات العربية بكل انعكاسات ذلك من تغليب للصور النمطية عن اليهودي

(1) مصطفى الفقي، «الرموز الدينية في الشرق ونمط التعامل مع الغرب»، مقالة في جريدة الحياة، لندن، 6 أيار (مايو)، 2008.

(2) وليد عبد الحي، «مستقبل الظاهرة الدينية في العلاقات الدولية»، مرجع سابق، ص14.

(3) عبد الفتاح، سياسات الأديان: الصراعات وضرورات الإصلاح، مرجع سابق، ص88.

والديانـة اليهوديـة علـى الرؤى العربية التي تسـيطر على حقل إنتاج المعارف حول إسـرائيل. ولا شـك أن طبيعـة التكويـن الفكـري والأيديولوجـي للنخب السياسـية الحاكمـة يسـيطر علـى مرجعيتهـا مكـون ديني أساسـي لعب، ولا يـزال، دورا هاما في فهم تاريخ الصراع ومسـاره وفي تحديد صورة العدو[1]. وقد ظل البعد الديني مهيمنـا بعـد العدوان الإسـرائيلي عام 1967 حتـى بعد أن تغلبت عناصر أخرى في تكييـف وفهـم وإدارة الصـراع مع إسـرائيل ودخول عناصر تكنوقراطية سياسـية في النخب السياسـية الحاكمة، ولاسـيما في مصر، والاسـتفادة من مناهج جديدة في التفكير السياسـي وفي العلاقات الدولية وفي لغة الخطاب السياسـي، حيث ظلت القطاعات التقليدية، ممثلة في علماء الأزهر وأئمة ووعاظ المساجد وبعض القوى الدينيـة، تديـر رؤيتهـا للصـراع ضمـن الإطار الديني وتميل دائما فـي خطاباتها إلى النصوص المقدسة والسنة النبوية الشريفة والتاريخ الإسلامي والى الصور التقليدية لليهـودي فـي الثقافـة الشـعبية العربية. كما سـاهمت الدولة في دعـم الرؤية الدينية للصراع عن طريق الانسحاب إلى الدين بوصفه وسيلة آمنة في تصور نخبة الدولة الناصرية في مصر لاسـتيعاب صدمة الهزيمة وانهيار المشـروع الناصري، وهنا عاد المكون الديني للعب دوره المجتمعي في تكييف الصراع والإحالة مجددا إلى بنيته الرمزية والأسـطورية، رغم ظهور مفردات لغة العلاقات الدولية ونظرياتها الحديثة ضمن مفردات الخطاب الناصري ثم الخطاب السـاداتي في مصر[2]. كما سـاهمت الحركات الإسـلامية السياسـية في غلبة البعد الديني على الرؤية تجاه إدارة وحل الصراع (كما سنبين لاحقا). ولعب التكييف الديني للصراع مع إسرائيل دورا هاما في التعبئة السياسـية الداخلية سـواء قبل هزيمة 1967 أو بعدها في حرب رمضان 1973، وذلـك مـن خـلال التعبئة في الخطابين السياسـي والإعلامي وحشـد التأييد الداخلـي وراء القـرارات الحاكمـة ومواقفهـا السياسـية، وعبر تغذية مشـاعر العداء المتبـادل بيـن الأطـراف المعنيـة ومحاولة للتغطيـة على الأبعاد القومية والسياسـية

(1) نبيل عبد الفتاح، «الوجود والحدود: الجماعات الإسلامية المصرية والتسوية والتطبيع»، في الحركات الإسلامية في مواجهة التسوية، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1995، ص 165-166.

(2) نبيل عبد الفتاح، «الوجود والحدود: الجماعات الإسلامية المصرية والتسوية والتطبيع»، في الحركات الإسلامية في مواجهة التسوية، مرجع سابق، ص 165-170.

للصـراع لصالـح التكييـف الديني له، وأيضا كمفعل للنزعة الاستشـهادية من بعض الجماعات الإسـلامية، كحركتي حماس والجهاد الإسـلامي في فلسـطين المحتلة. ويمكن وضع المكون الديني في الصراع مع الاحتلال الإسـرائيلي في إطار تاريخ علاقة الدين بالصراع، وعلى ساحته في مجال الصراعات السياسية الدولية، بحيث من الممكن لمس هذا الجانب بجلاء في إطار الصراع مع الاحتلال وتوظيف البعد الديني وصوره في سياقاته وفي نظام التعبئة الإسلامي والسياسي[1].

ويـؤدي التكييـف الدينـي للصـراع هنا وظائـف عديدة على صعيـد تعبئة وجدان ووعي الأمة بواجب الدفاع عن الحقوق باعتباره واجبا شـرعيا وليس وطنيا فحسـب، خاصة عقب هزيمة العرب في العام 1967، كما تلعب الأنساق الدينية السماوية أدوارا هامة في مسارات الصراع من خلال إضفاء المشروعية على سلوك الأطراف باعتبارها تستمد شرعيتها من الدين بوصفه منسقا لمعايير ورموز شرعية إزاء الأطراف الأخرى، أو تعبئة المقاتلين وتغذية المدركات والمشـاعر الجماعية ضد الاحتلال، أو حتى في نظام التعبئة الإعلامي والسياسي، وذلك بالاستفادة من واقع التكوين الثقافي للمجتمع العربي حيث يحتل الدين موقعا مميزا في منظومة الأفكار العامة السـائدة، وهو موقع لم تغير منه كثيرا وقائع التحديث الثقافي التي جرت منذ اصطدام المجتمعات بالمدنية الغربية الحديثة بعد اهتزاز موقع الثقافة الحديثة وفشـلها في الانتقال من ثقافة نخبوية إلى ثقافة جماهيرية[2]. وثمة من يرى، من مثل أوليفيه روي، أن التحولات الاجتماعية والاقتصادية لم تبطل أو تؤثر في المعتقدات التي تأصلت في نفوس ووجدان البشر، ويذهـب حـد القـول إن كل الصراعـات التـي تدور في منطقة الشـرق الأوسـط وعلى رأسها الصراع العربي-الإسرائيلي هي منازعات أيديولوجية في الأساس، واصفا إياها بالحروب الدينية تأسيسا على تصوره أن الدين هو كل نوع من أنواع العقيدة أو الإيمان بنظام تفسيري للوجود[3]، بينما ثمة من يرى أن للصراع أبعادا أخرى غير الدين لا بد من أخذها بالاعتبار كالظروف والمتغيرات والقوى الدولية وتوازنات القوى، مع الإقرار

---

(1) عبد الفتاح، سياسات الأديان: الصراعات وضرورات الإصلاح، مرجع سابق، ص 48-50.

(2) بلقزيز، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، مرجع سابق، ص9.

(3) أوليفيه روي، الإسلام السياسي: نشأته، مكوناته، آفاقه، ترجمة مصطفى أعراب والمكي بوسراو، الطبعة الأولى، الرباط، منشورات الحرية، 1998، ص 63-65. وكذلك انظر: أوليفيه روي، عولمة الإسلام، ترجمة لارا معلوف، الطبعة الأولى، بيروت، دار الساقي، 2003، ص 20-21.

بأهمية دور الدين وتأثيره في رسم المواقف وتجنيد الأفراد سياسيا واجتماعيا[1]. وقد انسحب الأخذ بالبعد الديني للصراع على حرب عام 1973، حينما جرى تفسير «الانتصار العربي فيها» بسبب الإيمان والرجوع إلى اللّه تعالى، وهو الأمر الذي امتد مداه باقتران الحرب بشهر رمضان وإسباغ العبارات الدينية على العمليات الحربية العربية ضد الاحتلال[2].

إن هذا الفهم الواسع للدين ودوره في الصراعات يمكن قبوله على وجه العموم بالنسبة للمعتقدات والأيديولوجيات السياسية وأساطيرها المختلفة (عند الصهيونية تحديدا) التي لعبت أدوارا مهمة في ساحة الصراعات المحلية في المنطقة أو في الإقليم ذاته، وفي سياق الصراع العربي- الإسرائيلي. وقد استطاع الدين الإسلامي في مصر أن يلقي بظله الكثيف على عملية تكييف الصراع ومساراته سواء كان نسقا عقيديا مقدسا، أو عبر تأويلات وتفسيرات الصراع مع إسرائيل، أو من خلال الوجود السياسي الحركي للإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية الراديكالية في الساحة السياسية المصرية الداخلية وانعكاسات دورهم عربيا منذ بداية الصراع حتى اللحظة الراهنة في مساره، بل ثمة من يربط بين تاريخية الصراع مع إسرائيل وتاريخية المد الإسلامي السياسي، فرغم أن جماعة الإخوان المسلمين ظهرت رسميا على الساحة السياسية المصرية عام 1928، إلا أن دورها ونفوذها ارتبطا بالصراع مع الاحتلال الإسرائيلي قبل عام 1948 وصعود الاتجاهات الدينية في أعقاب هزيمة 1967 وحرب 1973 ومن ثم التسوية المصرية-الإسرائيلية وتوقيع معاهدة السلام بين الجانبين عام 1979 وبدايات عملية الأسلمة من أسفل ونجاحاتها على أيدي جماعة الإخوان المسلمين ومحاولة الأسلمة من أعلى في مواجهة رموز الصفوة السياسية الحاكمة بتوظيف أقصى درجات العنف السياسي الذي مارسه الجهاد والجماعة الإسلامية. فيما أدى إخفاق عملية السلام منذ مسار أوسلو مرورا بمتوالية المؤتمرات والاجتماعات التي عقدت والاتفاقيات التي أبرمت بين الجانبين الفلسطيني-الإسرائيلي، إلى تزايد عملية توظيف الدين من قبل أطراف الصراع، فإلى جانب تنامي التيار الإسلامي السياسي في الأراضي الفلسطينية

(1) جان – بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة بدران، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2001، ص 114-118.

(2) حسن حنفي، «الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة»، في الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، مرجع سابق، ص69.

المحتلة، لوحظ أيضا تنامي دور الحركات الدينية السياسية الإسرائيلية منذ عدوان عام 1967 ومن ثم تصاعده في السنوات اللاحقة حتى باتت تشكل القوة السياسية الثالثة داخل الكيان الصهيوني (كما سنشير إلى ذلك لاحقا). وقد تمت الإشارة سابقا (كما سنأتي على تفصيله لاحقا) إلى توظيف الصهيونية والحركات الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي للدين في تسويغ احتلالها واستيطانها أرض فلسطين وفي صراعها مع الجانب الفلسطيني العربي. فإذا كانت الخلفية الفكرية للحركة الإسلامية قد حملتها على إسباغ الطابع الديني على النضال الوطني ضد الاحتلال، فإن طبيعة الاحتلال نفسه منحت ذلك التكييف الديني للمسألة الوطنية شرعيته وقيمته، إذ إن إسرائيل لم تتوقف، رغم ادعاءاتها القومية والعلمانية، عن تقديم نفسها بأنها دولة يهودية قائمة على «الوعد الإلهي» و«الشعب المختار»، آخذة بالبعد الديني في الصراع، بخاصة في ظل تصاعد الممارسات العدوانية الإسرائيلية ضد الشعب الفلسطيني، ومناهضة الصهيونية للحقوق الفلسطينية والعربية المشروعة، فضلا عن رفع الحركات الإسلامية السياسية، سواء في فلسطين المحتلة ولبنان، الخطاب الديني ومقولات تحرير الأرض ودحر الاحتلال، والمقاومة، مقابل مقولات خيار التفاوض الإستراتيجي والوحيد للتوصل إلى اتفاق سلمي، مما أسهم في إضفاء البعد الديني على الصراع.

وقد انعكست توليفة المنطلقات الفكرية المشكلة للأطر المرجعية للحركات الإسلامية السياسية ومنها حركة الإخوان المسلمين على رؤيتها تجاه إدارة وحل الصراع العربي-الإسرائيلي، باعتباره الصراع الأكثر تعقيدا على المستويين الإقليمي والدولي، بسبب طبيعة الصراع نفسه، بجذوره وأبعاده وأطرافه، فضلا عن طبيعة الاحتلال الاستعماري الاستيطاني الإحلالي. ولم يقتصر تعاطي الحركة مع معطيات الصراع وحيثياته على الجانب الفكري الخطابي فقط، وإنما جسدته عمليا على أرض الواقع (كما سنبين لاحقا) من خلال المساهمة في الحركة الوطنية لتحرير التراب الوطني من براثن الاحتلال (على غرار ما حدث في فلسطين ضد الاحتلال الصهيوني)، مشددة على الثوابت الوطنية غير القابلة للمساومة وعلى الجهاد واستدعاء نزعة الاستشهاد لطرد الاحتلال. غير أن الحركة أسبغت على الصراع بعدا دينيا تداخل لديها مع مكوناته الرمزية والسياسية والأيديولوجية المختلفة، مستحضرة شعارها القديم المتجدد «الإسلام هو الحل» بوصفه مقوما أساسيا ليس لسياستها الداخلية المحلية فقط، وإنما أيضا لسياستها الخارجية في «مناصرة الحركات التحررية في

العالم كله، وفي مقدمته فلسطين، انطلاقا من المبدأ الإسلامي الذي يرفض استعباد الإنسان للإنسان أيا كان دينه وجنسه»[1]، وارتكازا إلى رؤية الحركة «للعالم الإسلامي كوطن إسلامي تسعى إلى تحريره من النير الأجنبي»، فكل شبر من الأرض فيه مسلم يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله يشكل عند الشيخ البنا «جزءا عزيزا من وطننا نطلب له الحرية والتخلص من نير الاستعباد الأجنبي الظالم ونكافح في سبيل ذلك بكل ما أوتينا من قوة»[2]، فضلا عما تمثله الأرض عندهم من قدسية دينية ووجودية خاصة. وقد انسحب التكييف الديني الإسلامي لمسببات الصراع العربي-الإسرائيلي على طريقة إدارته وحله أيضا، باللجوء إلى النصوص القرآنية المقدسة والسنة النبوية الشريفة والتاريخ الإسلامي، رغم أن تشديد الحركة على ضرورة إقامة الدولة الإسلامية والخلافة الإسلامية سبيلا للتحرر من الاستعمار يدفع بعض الدراسات إلى التشكيك في جدية ذلك الحل خاصة عند رهنه بإعادة الخلافة[3].

ويتمظهر البعد الديني في الصراع العربي-الإسرائيلي بشكل بارز في القضية الفلسطينية، لما تحمله أرض فلسطين من مكانة دينية عند الأديان السماوية الأساسية، فيما تعد من أقدس البقاع الإسلامية مكانة في العالم، بوجود المسجد الأقصى المبارك، مسرى النبي ﷺ وأولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين بعد المسجد الحرام والمسجد النبوي، وبميلاد ومعيشة كثير من الأنبياء والرسل عليهم السلام على أرضها. ويأخذ هذا البعد مداه في مدينة القدس المحتلة التي باتت تشكل منذ الاحتلال الإسرائيلي لجانبها الغربي عام 1948 وللشرقي عام 1967، إحدى أبرز قضايا الصراع العربي-الإسرائيلي المطروحة على طاولة المفاوضات الفلسطينية-الإسرائيلية، وسط مواقف خلافية تطالب في الجانب الفلسطيني العربي الرسمي بانسحاب الاحتلال الإسرائيلي من شرقي القدس باعتبارها أرضا محتلة منذ العام 1967، مقابل مطالبة الحركات الإسلامية السياسية بالانسحاب الإسرائيلي من القدس بجانبيها الشرقي والغربي في إطار المطالبة بانسحاب الاحتلال من كامل فلسطين التاريخية، مقابل موقف إسرائيلي متشدد، خاصة بين صفوف اليمين والحركات الدينية السياسية، يطالب

(1) يوسف القرضاوي، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، الطبعة الثانية عشرة، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1988، ص 80-81.

(2) البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، مرجع سابق، ص54.

(3) مسعد، أحمد، السياسات الخارجية للحركات الإسلامية، مرجع سابق، ص205.

«بالقدس الموحدة والأبدية عاصمة لإسرائيل»، بالتزامن مع طروحات إسرائيلية متواترة لصيغ تسوية تستبعد القدس واللاجئين من التفاوض، أو في أحسن الأحوال تؤجل البت فيهما إلى زمن آخر، وذلك بالتزامن مع محاولات إحكام القبضة التهويدية حول المدينة المقدسة عبر تطويقها بالمستوطنات وجدار الفصل العنصري وهدم المنازل ومصادرة الأراضي وسحب الهويات، وتواتر محاولات اقتحام المسجد الأقصى المبارك من المستوطنين اليهود، بينما تواصل سلطات الاحتلال انتهاكاتها وممارساتها العدوانية ضد المقدسات الإسلامية والمسيحية في القدس المحتلة، وتمنع المصلين المسلمين من دخول المسجد الأقصى والمسيحيين من ارتياد كنيسة القيامة، وتستمر في حفرياتها أسفل المسجد الأقصى وقبة الصخرة المشرفة وصولا إلى هدفها الرامي لهدم المسجد وإقامة الهيكل المزعوم محله، رغم كشف زيف تلك المزاعم من علماء الآثار الإسرائيليين أنفسهم (كما سنبين لاحقا).

# الفصل الأوّل

## موقف الحركات والأحزاب الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي من الصراع العربي-الإسرائيلي

يتناول هذا الفصل موقف الحركات والأحزاب الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي من الصراع العربي-الإسرائيلي، من خلال خمسة مباحث، حيث يتناول المبحث الأول منها دور الدين في المشروع الصهيوني في فلسطين المحتلة، ويتضمن المبحث الثاني «الدولة اليهودية»، فيما يتضمن المبحث الثالث الموقف من القدس المحتلة، ويتناول المبحث الرابع الصهيونية الدينية عبر مطلبين، يتعرض الأول لنشأة ومفاهيم الصهيونية الدينية، والثاني لموقف الحركات والأحزاب الدينية الصهيونية من الصراع، بينما يتضمن المبحث الخامس من هذا الفصل موقف الحركات والأحزاب الدينية الأرثوذكسية المتشددة من الصراع.

# المبحث الأول

## الدين في المشروع الصهيوني

## في فلسطين المحتلة

يؤصل مفهوم الصهيونية[1] لمنطلقات النظرة نحو «الذات» وعلاقتها مع «الآخر» بما تنطوي عليه من تحيز وإمعان في التمركز حول «الذات» وجنوح نحو رفض «الآخر» وتجاهله أو تغييبه في كثير من الأحيان. فالتعريف بالصهيونية كما ورد في الموسوعة اليهودية من كونها «حركة تحرير وانبعاث الشعب اليهودي لعودته إلى «أرض إسرائيل»[2]، وبوصفها «حركة قومية تهدف إلى إنشاء وطن قومي، أردف بمفهوم الدولة اليهودية، في فلسطين يمثل «الشعب اليهودي» بصفته بوتقة الصهر للجماعات اليهودية المختلفة، كان قد جرى التأكيد عليه «حقا» و«واجبا» في مؤتمر بازل الصهيوني عام 1897، يعكس تلك العلاقة الثنائية بما يشي بمحاولات الارتداد إلى التراث اليهودي لإثبات استمرارية المسيرة الصهيونية منذ القدم حتى اليوم، والتحيز في تصور الوقائع التاريخية والنظرة السلبية تجاه «الأغيار»، بخاصة العرب منهم، إضافة إلى مساعي تزييف التاريخ بكل أنماطها[3].

---

(1) ترتد لفظة الصهيونية (Zionism) التي سُكت في القرن التاسع عشر، بمعناها الديني في التراث الديني اليهودي إلى جبل صهيون في القدس المحتلة في فلسطين، وقد باتت لفظة صهيون تعني لدى اليهود «أرض الميعاد» أو «الأرض المقدسة» أي فلسطين. وقد اشتق الكاتب الألماني اليهودي ناثان بيرنباوم (1864–1937) عام 1890 من لفظة صهيون كلمة الصهيونية ليصف بها الاتجاه السياسي الجديد آنذاك في القرن التاسع عشر بين يهود أوروبا، ويعد أول من أطلقها على الحركة الدينية السياسية الصهيونية، مستغلا تلك اللفظة بهدف استثارة الحمية الدينية وابتعاث التعبئة الروحية لدى الجماعات اليهودية للانضواء تحت لواء هذا الاتجاه الجديد واعتناق مبادئه والعمل على تحقيق أهدافه. لمزيد من التفاصيل انظر: المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، الجزء السادس، مرجع سابق، ص 13–15.

(2) Encyclopaedia Judaica, Volume 9, op.cit., pp.1032–1033.

(3) السيد يسين، الأسطورة الصهيونية والانتفاضة الفلسطينية، الطبعة الأولى، القاهرة، ميريت للنشر والمعلومات، 2001، ص43.

وقد نسجت الصهيونية مقولاتها من مضامين دينية واردة في نصوص التوراة والتلمود وتفسيراتهما، إلى جانب مفاهيم يحملها اليهود والقادة الصهاينة أنفسهم، بغرض توظيف الدين في خدمة مشروعها الصهيوني الاستعماري الإحلالي في فلسطين المحتلة، مستفيدة من الأفكار والنظريات العنصرية التي سادت في القرن التاسع عشر، خاصة تلك التي تعلي من شأن ونقاء العرق، وترفض الاختلاط مع الآخر، وتأخذ بمفهومي «الحاجز اللوني»، الذي وجد صيغته المعدلة عند الصهيونية في جدار الفصل العنصري، و«التراتب القيمي» الذي تترأسه الحضارة الغربية باعتبارها مختارة الرب لقيادة الأمم نحو التطور وحاملة ناصية التاريخ، مما يبرر نزعة الهيمنة والاستعمار وسمة الكمال وحتمية التقدم، ضمن عملية تطورية خطية لتبرير النهج الغربي الاستعماري وتسويغ التدخل في شؤون الدول الأخرى[1]. وتطوي تلك المقولات سمات عدم المساواة و«البقاء للأصلح» و«الانتخاب الطبيعي»، مستفيدة من نظرية داروين (Darwin) التي وجدت صدى واسعا عند المؤمنين بالعنصرية في تفسيرهم لجذور الاصطفائية والبقاء للعروق القوية[2]. كما استلهمت الصهيونية من المنظومة الفكرية الألمانية مقولات تمجيد الدولة و«الاختيار»[3]، والنظرة العضوية والمجال الحيوي، وتعظيم القوة والعنف واعتماد التحالف والتسلح إلى جانب تغذية الشعور بالقومية، بطريقة مزجت بينها وبين العرقية في أقصى درجات تطرفها، بما يحمل المخاطر على النظام الدولي لكونها سببا رئيسيا في قيام النزاعات وشن الحروب[4]. وثمة اعتقاد بأن الأفكار الممتدحة للحرب أساسا للعلاقات بين الدول

---

(1) عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، الطبعة الثالثة، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 80-81. وانظر:
Lalita Vidyarithi, Racism, Science and Pseudo – Science, Paris, Unesco, 1981, p.p., 52–53.
Ruth Benedict, Race and Racism, 3nd Edition, London, George Ruth Iedge, 1945, p.132.

(2) داروين، أصل الأنواع، مرجع سابق، ص 723-758 ص212.

(3) Bertrand Russell, History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day, 4nd, Edition, London, George Allen and Unwin Ltd., 1954, p.p.763–764.

(4) A. J. P. Taylor, The Origins of the Second World War, London, Reader Union, 1962, p106.
Josih Royc, The Spirit of Modern Philosophy, New York, George Brazille, INC, 1955, p.73.

ومنع الاضطراب الداخلي أو بوصفها «استمرارا للعلاقات السياسية بوسائل أخرى»[1]، تسود في الغالب لدى معظم القوميات العدوانية التي تنمي إرادة القوة وتعلي من شأن الحرب باعتبارها مصدرا لإنتاج إنسان عظيم وقانونا لتنظيم العلاقات بين الأمم، فيما تسهل معايير المجتمع الثقافية والتربوية من ظهور العدوانية والنزعة المقاتلة إذا كانت الدولة المحرض الرئيسي للعنف. كما تلعب نفسية القادة دورا كبيرا في إبراز هذه النزعة، بخاصة عند الاتكاء على ركيزة الإقناع بالقوة والتلويح بخطر دائم يتهدد الوطن أو إطلاق كلمات الحق والحرية لتعظيم النزعة العدوانية في نفوس الجماهير[2]، كما نجده متجسدا عند الصهيونية.

ويجد ذلك التمازج المتناقض للأفكار الاشتراكية والليبرالية مظاهره في الداخل الإسرائيلي، فنجد أن 92٪ من أراضي ما يسمى «بإسرائيل» التي أقيمت على أنقاض أراضي الفلسطينيين عام 1948 ملك للدولة وتديرها سلطة أرض إسرائيل بموجب قوانين أصدرها الصندوق القومي اليهودي التابع للمنظمة الصهيونية العالمية[3]، فيما أقيمت الكيبوتسات واليشوفات العمالية الزراعية، خاصة في بدايات المشروع الصهيوني. كما نادت إسرائيل في الوقت نفسه بحرية الاقتصاد والعمل وبالمساواة في الفرص، وأسست لدولة ديمقراطية تخص اليهود فقط وليس جميع المواطنين من العرب الذين يعانون من الحقوق المنقوصة والتمييز[4]، باعتبارها «دولة ديمقراطية يهودية» وأيديولوجية، غير أن إسرائيل تعد نفسها دولة ديمقراطية لوجود صراع حقيقي فيها على السلطة وهناك «الكنيست» والنظام الانتخابي والهستدروت (اتحاد نقابات عمال إسرائيل) وإعلام ومساءلة، إلا أن معظم ذلك يجري داخل الأيديولوجيا

(1) تعود المقولة للمفكر العسكري الألماني كارل كلاوزفيتز التي وردت في كتابه: في الحرب، ترجمة أكرم ديري، الطبعة الأولى، الجزء الأول، القاهرة، الهيئة العامة للتأليف والنشر، 1969، ص98 ص 181-109.

(2) بيرفيو، «العنف والوضع الإنساني»، في المجتمع والعنف، ترجمة إلياس زحلاوي، الطبعة الثانية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1985، ص73..

(3) شاحاك، الديانة اليهودية وتاريخ اليهود: وطأة 3000 عام، مرجع سابق، ص23.

(4) عزمي بشارة، العرب في إسرائيل: رؤية من الداخل، الطبعة الثانية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000. وانظر: إسرائيل شاحاك، عنصرية إسرائيل بالوثائق والأرقام والأسماء، ترجمة خليل فريجات، الطبعة الأولى، دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1988.

نفسـها[1]، ممـا يفسـر التحـولات والتنقلات الحزبية التي تجـري دون إحداث هزة في النظام السياسـي للكيان الإسـرائيلي. كما اسـتند الأخير لتنفيذ مشـروعه الصهيوني في فلسـطين إلـى الهجـرة والاسـتيطان والقوة والطرد وشـن الحـروب، والدعم الخارجي لضمان وجوده واسـتمراريته، الأمر الذي أوجد صراعا عربيا-إسـرائيليا ممتدا وطويلا لم يجد طريقه إلى الحل رغم مشاريع السلام المتعددة.

ولكن الصهيونية لجأت إلى توظيف الدين لتحقيق أهدافها الاستعمارية الاستيطانية في فلسطين المحتلة، مستفيدة من نصوص منتقاة في التوراة والتلمود والقبالة «التراث اليهودي» والتعاليم الدينية اليهودية «الهالاخاة» حتى تجد استقطابا عند اليهود، ويتمثل أبرز مظاهر ذلك التوظيف الفكري والعملي في التالي:

## أولا: توظيف الدين فكريا في المشروع الصهيوني في فلسطين المحتلة من خلال:

### 1: الاختيار الإلهي «للشعب اليهودي»

لأن المقـولات العرقيـة التـي قالت بهـا الصهيونية بداية[2] لم تعد مقبولة في ظل غياب تفسـيرات منطقية وموضوعية لها ولتعارضها مع التوجهات الإنسـانية والفكرية السـائدة[3]، فقد ركزت الصهيونية على مفاهيم «الاختيار» الإلهي «للشـعب اليهودي» بمـا تحملـه مـن معـانٍ عنصرية تسـتبعد الآخر وترفضه، فنشـطت مقـولات خصوصية وتفرد «الأمة اليهودية الواحدة والمتجانسـة»، متجاوزة لواقع التشـتت وعدم الاتسـاق بين المجموعات اليهودية المتفرقة في أصقاع العالم، حيث اعتبر الصهيوني البريطاني إسرائيل زانجويل أن «روح الأمة اليهودية تكمن في توراته التي نقحت لتمجد الذات اليهوديـة»[4]، بينمـا يسـحب مارتـن بوبر سـمة «اختيار» الشـعب الدينـي المتوحد على

(1) عزمي بشارة، «التغيرات في الخريطة الحزبية الإسرائيلية وأحوال عرب 1948»، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العدد 65، شتاء 2006، ص 10-11.

(2) Hssan Sa'b, Zionism and Racism, Beirut, Research Center in Palestine Liberation Organization, 1968, p.7.

(3) Lenni Brenner, The Iron Wall: Zionist Revisionism from Jabotinsky to Shamir, London, Zed Books Ltd., 1984, pp.30–31.

(4) Israel Zangwill, Speeches Articles and Letters, London, The Soncino Press, 1937, p.82.

التاريخ اليهودي نفسه[1]. ويرتبط مفهوم «الاختيار» بزعم «الحتمية» التي تجد تأصيلاتها عند الصهيونية بالمسار الخطي للتاريخ اليهودي، وبمشروعها الاستيطاني الاستعماري في فلسطين بوصفها ساحة الديمقراطية في الشرق الأوسط وجزءا من المشروع الغربي، مع إسباغها بالبعد الديني، بما يحمل من تناقض صريح. حيث اعتبر موسى هس أن «الشعب اليهودي صاحب دين قومي، وبفضل اليهودية أصبح تاريخ الإنسانية مقدسا، مما يؤهله للمشاركة في الحركة التاريخية للإنسانية المعاصرة»[2]، فيما يرى زانجويل أن «هذه المسؤولية أوجدت ألفة وقربا بين اللّه والشعب اليهودي تعمقت عبر المنفى، مما أسبغهم بالاختلاف والفرادة»[3]. ويذهب بن غوريون حد وصف اليهود «بالشعب النبوئي» حامل رسالة الأنبياء الخالدة التي توصي بالمساواة والعدالة والسلام[4]، بما تحمله تلك المقولات في طياتها من تناقض صريح مع الممارسات العدوانية العنصرية في الأرض المحتلة.

ويربط الصهاينة بين «رسالة اليهود الحضارية» والعودة إلى فلسطين، وهم بذلك يؤكدون على أمرين، أنهم سيجلبون التقدم والتحضر إلى فلسطين، وأن ممارسة هذه الرسالة الحضارية لن تكون إلا في «الأرض الموعودة»، تلك المهمة التي أكد عليها مارتن بوبر بقوله «إن شعب إسرائيل يتطلع لأن يكون المبشر والرائد ومخلص العالم، وأن تكون «أرض إسرائيل» مركز العالم وعرش ملكه، وهي نظرة تجد جذورها في الرؤية التوراتية التي تؤكد الأهمية الفريدة للارتباط بين اليهود وأرضهم»[5]، بينما أعلى ناحوم جولدمان من مكانة «إسرائيل» نموذجا يليق بالشعب اليهودي ذي الرسالة الخاصة، ودولة توجه العالم»[6]. وتنبثق من تلك المقولات فكرة البقاء للأصلح والأقوى والانتخاب الطبيعي، فثمة ربط صهيوني بين خصوصية اليهودي لكونه «الشعب المختار» وقدرته على البقاء، كما يتراءى في وصف بن غوريون فرادة

(1) Buber, Israel and Palestine: The History of an Idea, op.cit., p.47.

(2) Sa'b, Zionism and Racism, op.cit., p.7.

(3) Zangwill, Speeches Articles and Letters, op.cit., p.87.

(4) David Ben–Gurion, Israel: A Personal History, Tel- Aviv, American Israel Publishing Co., Ltd., 1971, p.833.

(5) Buber, Israel and Palestine: The History of an Idea, op.cit., p.35.

(6) ناحوم جولدمان، إسرائيل إلى أين؟ ، ترجمة مجلة فلسطين المحتلة، الطبعة الأولى، بيروت، منشورات فلسطين المحتلة، 1980، ص 10-11 ص108.

«الشعب اليهودي» في التاريخ الإنساني وأهليته للبقاء «لقدرته على الوقوف وحيدا بين الأمم والكفاح من أجل بقائه وقدره التاريخي الذي استمر أثناء عيشه على أرضه وبعد حصوله على الاستقلال»[1]، ومقولة مارتن بوبر التي يمزج فيها بين المفهومين بإضفاء سمة «الاختيار الإلهي» على «الشعب والأرض في إسرائيل بعد سلسلة من أعمال الاختيار والانتخاب»[2].

وتحمل تلك المقولات النظرة الصهيونية لتدني الفلسطيني العربي التي تدرجت خلال فواصل زمنية محددة، إذ قبل العام 1948، ومن بعد مقولة «شعب بلا أرض لأرض بلا شعب» التي اصطدمت بوجود المجتمع الفلسطيني في الأرض المحتلة وبالمقاومة بما تطلب تغيير الخريطة الإدراكية الصهيونية، أناطت الصهيونية باليهود مهمة «المخلص» لرجعية وانحطاط الشعب العربي الفلسطيني، فساد الاعتقاد بأن قيام دولة صهيونية في فلسطين يسهم في مواجهة الروح الوحشية للذين يعيشون فيها ويقطنون الصحراء[3]، على غرار ما ذكره بن غوريون من أن «صحراء بلادنا تنادينا لاستثمار الأراضي البور»[4]، مختزلين الصراع العربي-الصهيوني في مشكلة لاجئين ليست إسرائيل معنية بها، فيما أدرجت الصهيونية العرب في أعقاب العام 1967 حتى اليوم ضمن مرتبة أدنى من اليهود في سلم التطور الإنساني لتأكيد عجزهم التقني وعدم قدرتهم على اللحاق بركب الحضارة العالمية[5]، التي ترى إسرائيل نفسها بتفوقها العلمي والديمقراطي جزءا منها[6]. وتتبين نزعة رفض العربي، في إحدى مظاهرها، في الموسوعة اليهودية التي تشير إلى العرب ضمن ثلاث مواد فقط، غير مستقلة، أثناء التطرق للجزيرة العربية، فيتم التداخل بين اليهود والعرب وبين التاريخ والأديان

---

(1) Ben – Gurion, Israel : A Personal History, op.cit., P.833.

(2) Buber, Israel and Palestine: The History of an Idea, op.cit., p.47.

(3) عبد الوهاب المسيري، أسرار العقل الصهيوني، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الحسام للطبع والنشر والتوزيع، 1996، ص 27-44 ص 69-78.

(4) Yosef Gorny, Zionism and The Arabs 1882–1948: A Study of Ideology, Clarendon, Press, Oxford, 1987, p.27.

(5) فيصل دراج، «التلفيق والعدوانية في الأيديولوجيا الصهيونية»، دمشق، قضايا إستراتيجية، العدد 4، كانون الأول (ديسمبر) 2000، ص 65-66.

(6) بنيامين نتنياهو، مكان بين الأمم: إسرائيل والعالم، ترجمة محمد الدويري، الطبعة الثانية، عمان، الأهلية للنشر والتوزيع، 1996، ص354.

والحضارة والصحراء والتجارة وبين المراحل الزمنية المختلفة حتى يتولد الانطباع بأن الأرض سكنها اليهود والعرب على حد سواء، كما تفتقر عناوين الموسوعة ومتنها إلى ما يدل على أن للعرب آدابا وثقافة وفلسفة عربية إسلامية. وتتطرق الموسوعة للعصر الحالي بالإشارة إلى جامعة الدول العربية لتنسب قيامها إلى التشجيع البريطاني ولتلفت إلى هيمنة الدولة المصرية عليها ومناداتها بمناهضة إسرائيل[1].

**2: «أرض الميعاد»**

ثمة ربط صهيوني بين مقولتي «الشعب المختار» و«أرض الميعاد» لتسويغ عودة اليهود إلى «أرضهم الموعودة في فلسطين»، التي ترتبط مع إسرائيل، وفق بوبر، «بعلاقة تاريخية وفق عهد بين الله واليهود ومعتقد توراتي بأن الأرض هدية مقدسة»، مسبغا سمة «الاختيار الإلهي» على الشعب والأرض»[2]، وهو المفهوم الذي روجته الصهيونية الدينية. في حين يرى مناحيم كابلان أن الرابطة الدينية والحضارية تشد يهود العالم إلى أرض إسرائيل[3]، بينما يصف غوردون عملية «بعث شعب وإعادة إسكانه ليتحد في كائن عضوي قومي بعمل خلاق لا نظير له في التاريخ»[4]، والتي يسميها حاييم وايزمن «الخلاص»[5]، الذي يقابل مفهوم «الإخلاص اليهودي» عند ناحوم سوكولوف، «فالأمة اليهودية تتشارك في خاصية عدم نسيان القدس والأرض القديمة» بسبب «علاقتهم التاريخية بها»[6]، غير أن ثمة «فرصة ستسنح لهم لإعادة بناء فلسطين وصنع نموذج ومجتمع حضاري يحتذي به العالم»[7]، حسب تعبيره.

(1) عفيف البوني، «صورة العرب في العقل الغربي من خلال الموسوعات العلمية الغربية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 101، تموز (يوليو) 1987، ص 21–22.

(2) Buber, Israel and Palestine: The History of an Idea, op.cit., p.18 p.47–48.

(3) Heller, The Zionist Idea, op.cit., p.75.

(4) J.Mitchell Rosenberg, The Story of Zionism, New York, Bloch Publishing Company, 1946, p. 217.

(5) Menachem Begin, The Revolt: Story of the Irgun, Translated by Samuel Katz, Tel-Aviv, Hadar Publishing Co., 1964, p. 13.

(6) Sokolwv, History of Zionism (1600–1918), op.cit, p.8 p15.

(7) إبراهام وغنر، القرار الإسرائيلي، ترجمة ميخائيل الخوري، الطبعة الأولى، بيروت، دار القدس، 1978، ص22. وأيضا انظر:

Leonard Stein, Zionism, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. Ltd., 1932, p.195.

إن مفهـوم «أرض الميعـاد» أو «صهيـون» مفهـوم ديني، فهـو المكان الذي اختاره الرب واصطفاه «لشعبه المختار» بغرض السكن فيه. وينبثق من ذلك اعتبار الاستيطان في صهيون من «المتزفوت» أي «واجب ديني مقدس فرضه الإله على اليهود»، ولهذا فهـو ارتبـاط دينـي قـام به اليهـود عبر التاريخ، وفقـا لذلك المعتقـد[1]. ولكن «الأرض المقدسة» لم ترتبط عند جل دعاة الصهيونية بهذا المعنى الديني، فصهيون عند هرتزل مجرد فرصة للاستيطان والاستثمار، بينما لم يهتم بنسكر كثيرا بموقع المنطقة المختارة للاسـتيطان، فالهـدف عنـده لا يكمـن فـي الحصول على «الأرض المقدسـة» وإنما في موقعها ومدى إنتاجيتها، اللذين يتحددان من خلال «تقييم لجنة خبراء توازن بين بدائل الاختيـار المتاحـة»[2]، وبالتالـي فهمـا يطالبان بالأرض الدنيوية وليس «بأرض إسـرائيل التاريخيـة»، و«بالخـلاص» الدنيـوي القومي، مقابـل المتدينين عموما الذين ينظرون لها على أنها خلاص ديني روحي سيتحقق حينما يرسل الرب مسيحه المخلص إلى «أرض إسرائيل» ليحكم بالتوراة ويقيم مملكة إسرائيل. ويعد مشروع شرق أفريقيا أوغندا الذي قبله هرتزل ونورداو وأعضاء ممثلون للمسـتوطنين الصهاينة في فلسـطين، ولم يرفضه المؤتمر الصهيوني السادس 1903، مثالا على ذلك، «فصهيون» مكان يمكن أن يستبدل منه أي مكان آخر، وقد كانت «قابلية الإحلال» المبدأ الرئيس الذي دعا إليه زانجويل. غير أن الصهيونية اتجهت إلى الدين لاكتساب الشرعية وتوحيد صفوف اليهود، وتصوير نفسـها كما لو كانت امتدادا لليهودية وليسـت نقيضا لها، فيما اتجه ما يسـمى «بالرواد» إلـى الديـن اليهـودي بغيـة الحصول علـى رموزه وأفكاره وأعياده، حيث شـكل التراث الديني معينا لا ينضب أمام مفكري الصهاينة في خلق الرموز والأعياد والأساطير التي قامت في «دولة» إسرائيل فيما بعد وأضحت رموزا وأعيادا وأساطير قومية.

وينبثق هنا مفهوم «الاسـتعادة» عند الصهيونية أي «اسـتعادة أرض الميعاد» بعد إحاطتها بهالة من نصوص التوراة والتلمود لتبرير سياسة الاحتلال والتوسع للأرض، التـي يعتقـد اليهـود «بوجوب عودتها إليهم»، وفق تعبير رئيس الوزراء السـابق إسـحق

(1) دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، آباء الحركة الصهيونية، ترجمة عبد الكريم النقيب، الطبعة الأولى، عمان، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، 1987، ص 35-36 ص 67.

(2) Charles S. Liebman, Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State, Berkeley, University of California Press, 1983, p.p29–31.

شـامير[1]. فرغـم أن مناقشـة القـادة الصهاينة «للمسـألة اليهودية» تمـت في إطار نظرية النفعية، أي في الإطار العلماني العقلاني المادي من منطلق مدى نفعهم للمجتمعات التي يوجدون فيها، إلا أنها استبدلت فيما بعد بفكرة العقيدة الاسترجاعية التي ترهن الخلاص بعودة اليهود إلى فلسطين، والتي ارتبطت بمفهوم الاستعادة الذي تؤكد عليه النصـوص التوراتيـة، فبمـا أن الأرض الفلسـطينية كانـت «يهودية» أصـلا ثم اغتصبت منهم، فإن عملية استيطانها تشـكل اسـتعادة لأرض كانت ملكا لليهود، وقد اسـتندت الصهيونية إلى هذا الزعم لاسـتكمال دعاوى علاقة اليهود القديمة تاريخيا بفلسـطين، ولتحقيق الهدف الإسـتراتيجي الصهيوني الكامن في توسـيع رقعة الأراضي الفلسطينية المغتصبة سواء بالشراء أو بالاستيلاء على ما يطلق عليه بأملاك الغائبين أو المصادرة بزعـم أهميـة الأرض لأغـراض الدفاع والأمـن[2]. وقد وجدت تلك المقولات طريقها للتنفيذ عبر النشاط الاستيطاني الذي يشكل عند مؤسس الصهيونية الدينية زفي هيرش كاليشر «الدعامة الرئيسية لامتلاك الأرض المقدسة وفق نبوءة الأنبياء[3]، وتسهيل هجرة اليهود إليها، بما يتساوق مع أسس برنامج هرتزل الذي أعلنه المؤتمر الصهيوني الأول في بازل 1897[4].

## 3: فكرة «الخلاص» والالتفاف حول «الماسيحانية»

من مكامن الربط بين الأرض والشـعب المقدسـين أو بين «التربة والدم»، تنبثق مقولة الصهيونية بتجسـيد «دولة إسـرائيل» لإرادة الله وغرس فكرة الماشـيح المخلص في أذهان ونفوس الجماعات اليهودية في العالم بتأجيج إحساسهم بالاضطهاد وافتقاد

(1) إسحق شامير، مذكرات إسحق شامير، ترجمة دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، الطبعة الأولى، عمان، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، 1994، ص217.

(2) جيفري أرونسون، سياسة الأمر الواقع في الضفة الغربية: إسرائيل والفلسطينيون من حرب 1967 إلى الانتفاضة، ترجمة حسني زينة، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1990، ص39.

(3) لمزيد من التفاصيل حول مقولات القادة الصهاينة حول مفهوم الاستعادة أنظر:
Maxime Rodinson, Cult, Ghetto, and State: The Persistence of the Jewish Question, Translated by Jon Roth Schild, London, Zed Press, 1983, p.139.
Brenner, Zionism in the Age of the Dictators, op.cit., p.20.

(4) هرتزل، دولة اليهود: محاولة لإيجاد حل حديث للمسألة اليهودية، مرجع سابق، ص 46-47 ص 53-55. وانظر: محمد فرزات، « الهجرة والمدى في إستراتيجية التوسع الصهيوني»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 68، كانون الأول (ديسمبر) 1991، ص29.

الشعور بالانتماء إلى مجتمعاتهم ليكمن خلاصهم في الهجرة إلى إسرائيل. وتتواتر فكرة الخلاص على ألسنة الصهاينة الذين يعزون إليها أمر التعلق بالأرض وإصرار العودة إليها، حتى وإن كان ذلك بالغزو والاستيطان، كما صرح كاليشر الذي يرى أن الخلاص يتطلب اللجوء للاستيطان «لامتلاك الأرض المقدسة وفق نبوءة الأنبياء»[1]، عبر إنشاء المدارس الدينية والمشاركة في تكثير العرق اليهودي وفقا لدعوة يهوذا القلعي الذي حرم الامتناع عن تحقيق ذلك الهدف لأنه سيكون «كمثل من يسفك الدماء»[2]، مستشهدا بسفر التكوين الذي نص بأن «اللّٰه على صورته عمل الإنسان فأثمروا في الأرض وتكاثروا فيها»[3]، في حين ينعت إليعازر بن يهوذا كل «من يقيم خارج أرض إسرائيل بإنسان بلا إله»، ولكنها «لن تستقبل إلا المنحدرين شرعيا من نسل اليهود»[4]، رغم ما كشفته الهجرات الأخيرة من عدم يهودية معظم صفوفها، بينما رهن جابوتنسكي «خلاص الشعب اليهودي بأرض إسرائيل لحقوقه التاريخية فيها»[5]، وفق زعمه.

غير أن الخطاب الصهيوني الموجه إلى اليهود، خاصة المتدينين منهم، شابه التفاف على المطالبة «الماشيحانية» التي يتنادى بها تيار ديني يربط العودة إلى «أرض الميعاد» بظهور المسيح، فقامت الصهيونية، بالتعاون مع الصهيونية الدينية، بتغليف مفهومي «الحق» و«الواجب المقدس» بذات الدعوى بعد قلب مضمونها بحيث بات من الواجب انتظار المسيح من داخل فلسطين وليس من خارجها، فتم تحوير مسار التاريخ المقدس بالنسبة للمتدينين من النفي والانتظار ومن ثم العودة بعد مجيء المسيح (عليه السلام) إلى مسار النفي ومن ثم العودة انتظارا للمسيح من داخل فلسطين وليس من خارجها، لتعجيل ظهوره.

## 4: تعميق فكرة «الجيتو» دينيا

(1) Heller, The Zionist Idea, op.cit., p111.

(2) Liebman, Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State, op.cit, p.p29–31.

(3) سفر التكوين، الإصحاح التاسع.

(4) Liebman, Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State, op.cit, p.p29–31.

(5) Vladimir Jabotinsky, The War and the Jew, New York, The Dial Press, 1942, p.106.

سعت الصهيونية إلى ترسيخ فكرة «الجيتو» دينيا وربط معاناة اليهود خلال مفاصل تاريخية سابقة بقدرته على البقاء والصمود انتظارا للعودة إلى «أرض إسرائيل»، عبر تحويل روح التكتل الطائفي الديني للأقليات اليهودية المبعثرة بين الدول إلى أيديولوجية سياسية متسترة بالدين تهدف إلى تأسيس «وطن قومي» ودولة يهودية. كما كرست الصهيونية فكرة «الجيتو» الانغلاقية جسديا ونفسيا بالتقوقع داخل جدرانه بزعم «تعميق نقائه وقوته»[1]، ولكونه «جزءا من القوانين والأنظمة الدينية ومن التربية التوراتية[2]»، وفق يعقوب كلاتسكين، وهو من أشد الداعين للانغلاق. ورغم أن الأعراف الاجتماعية والقوانين في المجتمعات التي عاش فيها اليهود، غالبا ما اعتبرتهم مواطنين فيها لهم حقوق المواطنة، إلا أن اليهود كانوا دوما يرفضون الاندماج والتفاعل معها لكونه يقوض من تفوقهم ويحد من تميزهم[3]. وقد اتخذت الصهيونية من ذلك ذريعة لدعوة الهجرة والاستيطان في أرض فلسطين لحل «المسألة اليهودية»[4]، تزامنا مع ممارسة شتى أساليب القوة والعنف بالتعاون بين المنظمة الصهيونية العالمية وبعض الجهات والأنظمة، على غرار ما حدث أثناء الحكم النازي، في إطار الزعم «بالهولوكست»، أي الإبادة النازية لليهود، رغم أن «الحل النهائي» لليهود هنا لم يكمن في الاستئصال والإبادة وإنما في التهجير[5]، في ضوء تقديرات بتهجير حوالي 300 ألف يهودي أثناء حكمه[6].

---

(1) Jabotinsky, The War and the Jew, op.cit., p.106–108.

(2) Brenner, Zionism in the Age of the Dictators, op.cit., p.18.

(3) Sacher, Zionist Portraits and Other Essays, op.cit., p50.

(4) Richard Gottheil, Zionism, Philadelphia, The Jwish Publication Society of America, 1914.

(5) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر:
Walter Laqueur, The Terrible Secret: Suppression of the Truth about Hitler's Final Solution, London, Penguin Books, 1980, p.p.196–197.
وأيضا انظر: جارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، مرجع سابق، ص 200–222. وانظر: يورغن غراف، المذبحة تحت المجهر: «الهولوكست» شهادات عينية أم قوانين الطبيعة؟ دراسة علمية لفضح أكاذيب الصهيونية، ترجمة جواد بشارة، الطبعة الأولى، دمشق، دار المدى للثقافة والنشر، 1995، ص33.

(6) Richard Grunberger, Germany (1918–1945), London, B. T. Batsford Ltd., 1964, p.p 192–195.
I. Rennap, Anti – Semitism and the Jewish Question, London, Lawrence and Wishar Ltd., 1943, p.61.

كما كرست الصهيونية نظرة «الأغيار» العدائية والاضطهادية تجاه اليهود، فبحسب البعض، فإن مناهضة السامية ساهمت في انبثاق الصهيونية وتطورها، إذ لم يكن هرتزل يستطيع التجول بأفكار حركته بين صفوف اليهود دون الارتكاز على قاعدة اللاسامية لإدراكه نزعة التفوق عند اليهود مع شعورهم بالإذلال والاضطهاد[1]. وقد استفادت الصهيونية من النقد السلبي الموجه للسلوك اليهودي الذي كان شائعا في البيئة الغربية تحديدا، فوظفته مبررا لدعوتها بعد طمس الأسباب الحقيقية الكامنة وراءه، عبر ربطه بالأسباب العنصرية وليس بالمواقف التقييمية. وقد استتبع الانغلاق بمنع الاختلاط والزواج من الآخرين، خاصة العرب منهم، استنادا إلى تحريم وارد في الشريعة اليهودية، تأطر فيما بعد بقانون صدر عام 1953 بمنح المحاكم الدينية ولاية قضائية في الأحوال الشخصية[2]. وقد ذهبت دعوات الانغلاق ببعض القادة الصهاينة، مثل جابوتنسكي، بالمطالبة بجدار حديدي «لحماية اليهود من العداء العربي المحكم ضدهم»، فيما نادى آخرون غيره بسياسة الفصل عن الفلسطينيين[3]. وقد وجدت تلك المقولات طريقها إلى النفاذ مع قدوم أوائل المستوطنين إلى فلسطين، أو كما تطلق عليهم الصهيونية «الرواد»، عبر تهويد الأرض والسوق والعمل لضمان زراعة الوطن اليهودي بأيديهم فقط، وفق الصهيوني والتر لاكير[4]، فيما خيمت قوانين الحاجز اللوني على مجتمع اليشوف في فلسطين من خلال تقسيم الأعمال إلى عليا ووسطى تعتمد على طهارة اليد اليهودية، ودنيا ظلت منحصرة بين الأيدي العاملة العربية[5]. وقد استمرت فيما بعد مع «قيام الدولة»، وصولا إلى اليوم ضمن مظاهر شتى تطول

(1) Rodinson, Gult, Ghetto, and State: The Persistence of the Jewish Question, op.cit., p.139.

(2) Encyclopaedia Judaica, volume 9, op.cit., p.652.

(3) دان شيبتان، حتمية الفصل : إسرائيل والسلطة الفلسطينية ( )، تل أبيب، زمورا بيتان للنشر، 1999، ص 69-70.

(4) Walter Laqueur, A History of Zionism, New York, Schocken Books, 1976, p.363.
وانظر: جورج كنعان، العنصرية اليهودية، الطبعة الأولى، عمان، المؤلف، 1983، ص137.

(5) توم سيغيف، الإسرائيليون الأوائل (1949)، ترجمة خالد عايد و«آخرون»، الطبعة الأولى، قبرص، شركة الخدمات النشرية المستقلة، 1986، ص 62-64. وانظر:
Maxime Rodinson, Israel and the Arabs, Translated by Michael Peri and Brian Pearce, 2. Edition, New York, Penguin Books, 1982.

مختلـف الجوانـب الحياتيـة[1]، مع تأطيرها تشـريعيا بقوانين عنصريـة[2]. وتتجلى ذات الرؤية اليوم في استمرار سلطات الاحتلال الإسرائيلي ببناء جدار الفصل العنصري رغم قرار محكمة العدل العليا الصادر في تموز (يوليو) 2004 بهدمه وتعويض الفلسطينيين المتضررين منه.

## ثانيا: توظيف الدين عمليا في المشروع الصهيوني في فلسطين المحتلة

شـكلت المنطلقات الفكرية والثقافية الصهيونية مجتمعة أسـس المؤتمر الصهيوني الأول الـذي عقـد فـي بـازل عـام 1897، محـددا آليـات الهجرة والتوطين في فلسـطين المحتلة، وسـبل دعم الدول الاسـتعمارية، فتأسسـت المنظمة الصهيونية العالمية كسلطة عليـا للحركـة، وأنشـئ المصرف الاسـتعماري اليهودي عـام 1898، والصندوق القومي اليهـودي عـام 1901، الـذي ارتكب، ومن ثم الوكالة اليهودية التي تأسسـت عام 1921، شـتى صنوف الأسـاليب والوسـائل للسـيطرة والاسـتيلاء على الأراضي[3]، بغرض تنفيذ المشـروع الصهيونـي عبـر نقـل يهود من مجتمعاتهم إلى بلـد يتخذونه وطنا لهم، وطرد السكان الأصليين لتوطين عنصر جديد محلهم، والاستيلاء على الأرض، وقمع مقاومة مواطنيها. وقد ظهرت اتجاهات وأحزاب صهيونية متعددة لا تمايزات بنيوية أساسية بينها، فرغم تصنيفها إلى يسارية ويمينية ودينية استنادا إلى منطلقاتها الأيديولوجية، من الصعب القطع بحدود فاصلة بينها في ظل اشتراكها بأيديولوجية صهيونية وهدف واحد تمثل قبل عام 1948 في إقامة دولة يهودية في فلسطين، ومن ثم الحفاظ على أمنها وبقائها وعلى طابعها اليهودي، مع استمرار الاستيطان ورفض حق العودة وتقسيم القدس.

وتتمثـل أبـرز مظاهـر توظيف الدين عمليا في المشـروع الصهيوني في فلسـطين المحتلة في التالي:

(1) انظر: إيان لوستيك، العرب في الدولة اليهودية: سيطرة إسرائيل على أقلية قومية، ترجمة غسان عبد الله، الطبعة الأولى، القدس، وكالة أبو عرفة للصحافة والنشر، 1984، ص75. وأيضا: أورن يفتحئيل و«آخرون»، «الأراضي والتخطيط»، في «ما بعد الشرخ: عن أوضاع المواطنين العرب في إسرائيل»، رام الله، قضايا إسرائيلية، العدد الأول، شتاء 2001، ص60.

(2) إبراهيم عبد الكريم، «التمييز الإسرائيلي ضد العرب في فلسطين المحتلة: دراسة حالة تطبيقية في العنصرية الصهيونية»، دمشق، قضايا إستراتيجية، العدد 4، كانون الأول (ديسمبر) 2000، ص83.

(3) عبد الله عبد الدائم، «موقف الصهيونية كفكرة وحركة من القومية العربية»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 55، أيلول (سبتمبر) 1988، ص 14-19.

## 1: إضفاء البعد الديني على الهجرة والاستيطان

انعكست الرؤية الصهيونية في المصطلحات الدينية للتمييز بين أشكال الهجرة المختلفة، فجرى إضفاء السمة الدينية على «الرواد» أي الحالوتس أو طلائع العائدين إلى «أرض إسرائيل»، تحت مسمى «بعالياه» أو الصعود، فيما يعد نزوح اليهودي منها انحلالا لارتكابه «اليريداه» أو النكوص والارتداد، وإذا بدل أحد اليهود رأيه أثناء هجرته إليها فإن المصطلح المستخدم هو «النشيراه» أي قطع الصعود أو الابتعاد وهو أقل سوءا من سابقه لأن قدمي اليهودي لم تطآ الأرض المقدسة بعد. وفي المقابل حينما يقرر غير اليهودي النزوح إلى إسرائيل فإن صعوده لا يعد مقدسا بل هو مجرد «لهيش تاكيا» أي إقامة تخلو من أية هالة دينية حولها. وتحمل تلك الألفاظ دلالة دينية تعد الهجرة المعاكسة من «أرض إسرائيل» بمثابة خيانة للمبادئ الصهيونية وخروجا على نصوص التوراة والتلمود، وانهيارا أخلاقيا. وتشمل عمليات النزوح أو التساقط اليهود الذين قدموا من شتى أنحاء العالم إلى فلسطين، واليهود المولودين في إسرائيل، جيل الصابرا، ومن هؤلاء النازحين من يعلن صراحة عن عزمه الهجرة بشكل نهائي، ومنهم لا يصرح بذلك[1]. غير أن ما تسميه إسرائيل «الهجرة المعاكسة» يشكل مصدر قلق بالغ لدى ساسة الدولة اليوم، في ضوء معطيات الهجرة التي بلغت منذ ما قبل 1948 وحتى نهاية 2007 حوالي 3,5 ملايين مهاجر، موفرة 44,7٪ من إجمالي الزيادة المحققة في عدد السكان[2]، مترافقا مع استمرار الهجرة المضادة من الكيان الإسرائيلي بنحو 635 ألف نسمة بمتوسط يبلغ حوالي 10 آلاف نسمة سنويا، بسبب اضطراب الأمن بفعل المقاومة الفلسطينية والعوامل الاقتصادية والاجتماعية، بينما يعود سبب

---

(1) عبد الوهاب المسيري، الاستعمار الصهيوني وتطبيع الشخصية اليهودية: دراسة في بعض المفاهيم الصهيونية والممارسات الإسرائيلية، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1990، ص115.

(2) قدرت دائرة الإحصاء الإسرائيلية أن عدد السكان في الكيان المحتل بلغ حوالي 7 ملايين نسمة، من بينهم قرابة 242 ألف فلسطيني في القدس المحتلة، وحوالي 20 ألف سوري في هضبة الجولان المحتلة، إضافة إلى نحو 1,2 مليون فلسطيني، مشكلين 17٪ من مجمل السكان، مقابل حوالي 5,5 ملايين يهودي. بينما هناك 320 ألف شخص لم تسجل ديانتهم أو قوميتهم، ولكن المؤسسة الدينية ترفض الاعتراف بيهودية 200 ألف منهم يعدون أنفسهم يهودا. نشر في: الحياة الجديدة، رام الله، 8/ 5/ 2008.

«العودة» بعد «الخروج» إلى الحوافز الاقتصادية[1].

ويشكل المتدينون معولا هاما للهجرة والاستيطان بصفتهما «جوهر الحركة الصهيونية»[2]. وقد بدأت الهجرة اليهودية عام 1880 بأعداد ضئيلة ساهمت في إيجاد الدعائم الرئيسية لليشوف، ومن ثم توالت الهجرات، سواء العلنية منها أو السرية التي بدأت عام 1934[3]. وقد خلقت الهجرات الأولى الوقائع الاستيطانية على الأرض التي مهد لها كاليشر حينما ابتاع أرضا، بطريق غير مباشر، في ضواحي يافا عام 1866 لغرض التوطين، ومن ثم عمد أتباع الحاخام يهوذا القلعي عام 1878 بشراء أرض لبناء أول مستعمرة صهيونية (بتاح تكفا) تحولت إلى إحدى المدن الكبيرة التي أنشأها اليهود قبل العام 1948 وضمت 160 ألف مستوطن، فيما شكل الاستيطان الزراعي القاعدة الأساسية لقيام «دولة» إسرائيل، من خلال إقامة الموشافات الجماعية التي شكلت أولى صوره، إلى جانب إقامة الكيبوتس والقرية العمالية (موشاف هعوفديم) والقرية التعاونية (موشاف هشتيوف)[4]، مما أحدث تصادما مع الفلاحين الفلسطينيين الذين استشعروا مدى خطورة الأهداف الصهيونية حينها.

ويعد الاستيطان «جزءا من مهمات الحركة الصهيونية لاحتلال فلسطين وتوطين المهاجرين اليهود من شتى بقاع العالم»[5]، وتثبيت الحدود الآمنة وتأمين العمق الإستراتيجي والسيطرة على الموارد المائية وتقطيع أوصال الأراضي الفلسطينية المحتلة وتأمين مستودعات الأسلحة والعتاد، وإعداد القوات العسكرية النظامية[6].

(1) حسين أبو النمل، «الهجرة والهجرة المضادة من إسرائيل»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 365، تموز (يوليو) 2009، ص 66-67.

(2) المؤتمر الصهيوني الثامن والعشرون (1972)، ترجمة إلياس شوفاني، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1977، ص 1032- 1033.

(3) حامد ربيع، إطار الحركة السياسية في المجتمع الإسرائيلي، بيروت، دار الفكر العربي، 1978، ص213.

(4) إليشع أفرات، «جغرافية الاستيطان في إسرائيل عام 2000»، في الكيان الصهيوني عام 2000، ترجمة سمير جبور وآخرين، قبرص، وكالة المنار للصحافة والنشر المحدودة، 1986، ص125.

(5) المؤتمر الصهيوني السابع والعشرون عام (1968)، ترجمة مركز الدراسات الفلسطينية والصهيونية بالأهرام، القاهرة، مركز الدراسات الفلسطينية والصهيونية بالأهرام، 1971، ص 1003-1004.

(6) يوآل رفائيل، الصهيونية: النظرية والتطبيق، ترجمة نور البواطلة، الطبعة الأولى، عمان، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، 2000، ص146 ص 151-152.

وقـد اصطبغـت المسـتوطنات بعناويـن متغايـرة بقصد التمايز فيما بينهـا، دون أن ينفي كونها مستعمرات على أرض محتلة، فهناك الاستيطان الديني، الذي تركز في القدس والخليل تحديدا، والاستيطان الأمني والسياسي والحدودي، كما تحايل الاحتلال على الوضع القانوني للمسـتعمرات بالتمييز بين مسـتوطنات قانونية وأخرى غير قانونية أو الزعـم الاسـتيطاني لأغـراض «النمو الطبيعي». وقد سـاهمت حركـة «غوش إيمونيم» المتطرفة، منذ تأسيسـها رسـميا عام 1974، في تدعيم النشـاط الاسـتيطاني انطلاقا من إيمانها بضرورته في «كامل أرض إسرائيل»، فأقامت عام 1976 زهاء 12 نواة استيطانية، كان أكبرها «معاليه أدوميم»، ألحقتها عام 1980 بنحو 20 مستوطنة، منها 5 مستوطنات حول مدينة القدس[1]، باعتباره واجبا قوميا ودينيا[2].

وإذا كانـت وتيـرة الحركـة الاسـتيطانية قد نشـطت بعد العدوان الإسـرائيلي عام 1967 خلال حكومات الاحتلال اليمينية واليسارية المتعاقبة، وسط انخراط فاعل من الحـركات والقـوى الدينيـة، حيث بلغ عدد المسـتوطنات في هضبـة الجولان المحتلة زهاء 33 مسـتوطنة تضم قرابة 18 ألف مسـتوطن يسـيطرون على معظم موارد الأرض والمياه ويتمركزون في الجولان الجنوبي، حيث تقع غالبية الأراضي الصالحة للزراعة، غير أن مساره تسارع منذ مؤتمر مدريد للسلام عام 1991، ومن ثم توقيع اتفاق أوسلو عام 1993 الذي شهد تحويل زهاء 70٪ من أراضي الضفة الغربية إلى «أراضي دولة» لا يمكـن تأجيرهـا إلا لليهـود، لأغـراض بناء المسـتوطنات[3]، التي يصل عددها اليوم إلى 187 مسـتوطنة في الضفة الغربية، منها 27 مسـتوطنة في القدس المحتلة وحدها، تضـم قرابـة 193 ألـف مسـتوطن مـن أصل زهاء نصـف مليون، وذلك بعد انسـحاب الاحتلال من أربع مسـتوطنات معزولة في الضفة الغربية و21 مسـتوطنة في قطاع غزة في إطار انسحاب أحادي الجانب نفذه في آب (أغسطس) 2005. بينما تشكل الطرق الالتفافية وسـيلة أخرى للسـيطرة على الأراضي المحتلة وحماية المسـتوطنات وربطها

---

(1) داني روبنشتاين، غوش أمونيم: الوجه الحقيقي للصهيونية، ترجمة غازي السعدي، الطبعة الأولى، عمان، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، 1983، ص 33–34 ص75.

(2) المؤتمر الصهيوني الحادي والثلاثون عام (1987)، ترجمة سمير جبور وسمير صراص، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1988، ص40.

(3) إسرائيل شاحاك، أسرار مكشوفة: سياسات إسرائيل النووية والخارجية، ترجمة هشام عبد الله، الطبعة الأولى، عمان، الأهلية للنشر والتوزيع، 1997، ص271.

وإحكام الطوق حول المدن المحتلة المتقطعة بنحو 600 حاجز عسكري في الضفة الغربية[1]. بينما يستكمل الاحتلال بناء جدار الفصل العنصري، الذي من شأنه، في حال استكماله، قضم 56٪ من مساحة الضفة الغربية، مقابل إبقاء 44٪ منها مقطعة الأوصال، وضم ست كتل استيطانية في المرحلة النهائية إلى القدس المحتلة، تضم مجتمعة 80٪ من المستوطنات ونحو 400 ألف مستوطن بنسبة 70٪ من إجمالي عددهم، بعدما صادر ما يزيد على 300 ألف دونم لصالح بناء الجدار، فيما يعيش عشرات الآلاف من الفلسطينيين في معازل وكنتونات بسببه[2].

## 2: الاستعمار تحت شعار «الاستعادة»

تحت شعار «استعادة أرض الميعاد»، احتلت الصهيونية الجزء الأكبر من أرض فلسطين، قدر بنحو 79٪ من الأرض الفلسطينية بدلا من 55٪، وهي النسبة التي خصصت لها وفق قرار التقسيم عام 1947[3]، وقد كان اليهود قبل صدوره يشكلون نحو 32٪ من السكان ويمتلكون 5.6٪ من الأراضي، بينما كانوا يمتلكون عند صدور وعد بلفور عام 1917 نحو 2.5٪ من أرض فلسطين[4]، كما استولت على ميناء أم الرشراش الذي أطلقت عليه اسم إيلات، واشتركت مع بريطانيا وفرنسا في عدوان ثلاثي على مصر عام 1956، واستولت في العام 1967 على الضفة الغربية وقطاع غزة والجولان (التي أعلنت في 14 كانون أول/ ديسمبر 1981 عن ضم مرتفعاتها إليه) ومزارع شبعا إضافة إلى جزء من سيناء وجزء من الأرض الأردنية، فاحتلت أرضا «أكبر بثلاثة أضعاف من الأراضي التي كانت بحوزتها قبل الحرب»، بلغت مساحتها حوالي 70 ألف كيلومتر مربع[5]. وفي العام 1978 ضمت جنوب لبنان، ومن ثم احتلت عام 1982 ما يقرب من ثلثي الأراضي اللبنانية، أعقبتها بسلسلة خطوات بين العامين 1989 و1990 لضم نحو 40 كيلومترا مربعا منها[6]. ولم يحل إبرام إسرائيل لمعاهدة

(1) تقرير لمركز الإحصاء الفلسطيني نشر في: جريدة الغد، عمان، 5/ 12/ 2010.

(2) دائرة شؤون المفاوضات في منظمة التحرير الفلسطينية، عين على فلسطين، رام الله، دائرة شؤون المفاوضات في منظمة التحرير الفلسطينية، 2010، ص 6-8.

(3) شليم، الحائط الحديدي، مرجع سابق، ص51.

(4) جارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، مرجع سابق، ص 228 ص235.

(5) Norman Bentwich, Israel: Two Fateful Years 1967–69, London, Elek Books Ltd., 1970.

(6) طه المجذوب، «دلالات العقيدة الإستراتيجية- العسكرية الإسرائيلية»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 136، نيسان (أبريل) 1999، ص279.

سلام مع مصر عام 1979 دون احتلالها لأراضي دول عربية أخرى، مثلما لم يحل اتفاق أوسلو دون إعادة احتلالها للأراضي التي اتفق بموجبه على خضوعها للسلطة الفلسطينية. وتكرر ذلك في قطاع غزة قبل الانسحاب منه بقرار أحادي الجانب عام 2005، ومن ثم شن العدوان عليه نهاية 2008 ومطلع 2009، مثلما تكرر في عدوانها ضد الأراضي اللبنانية في تموز (يوليو) 2006.

وبالتزامن مع سياسة الاحتلال والضم تحت بند المزاعم الدينية، أصدرت سلطات الاحتلال عدة قوانين وأنظمة هدفت إلى مصادرة الأراضي العربية والاستيلاء عليها، منها أنظمة الطوارئ بشأن أملاك الغائبين عام 1948 التي تم بموجبها وضع كل ما يملكه اللاجئون من ممتلكات تحت تصرف القيم على أملاك الغائبين، وقانون استملاك الأراضي الصادر عام 1953، وقانون طرد الغرباء (المواطنين العرب) من أراضي «الدولة» عام 1981[1]، بالتزامن مع استيلائها على مصادر المياه في الأراضي العربية المحتلة، مما أتاح نحو 400 متر مكعب من المياه سنويا لكل يهودي خارج المستوطنات، بينما بلغ نصيب المستوطنات نحو 600 متر مكعب للفرد سنويا[2].

### 3: مزاعم المشروعية الإلهية والتاريخية للتوسع

غلفت الصهيونية مشروعها بأطر من المشروعية الإلهية والتاريخية التي تجب حقوق الآخر العربي الفلسطيني. فوفقا للمعتقد الصهيوني فإن «الوطن القومي لن يكون لجميع اليهود ما لم تفتح أبوابه لاستيعابهم»، مما يستدعي «أرضا واسعة قابلة للنمو تمتد على جانبي ضفتي الأردن»، فالهجرة والاستيطان والسيادة بالقوة تشكل أهم وظائف الدولة وأهدافها بصفتها «أدوات التجسيد الصهيوني لإعادة الشعب إلى أرضه»، حسب تصور شامير[3]، ومن هنا غاب تحديد الحيز الجغرافي لنطاق الدولة وبالتالي لحدودها، بما يتأصل جليا في «إعلان الاستقلال» الذي لم يشر صراحة إلى حدود

(1) مروان دلال، «قانون أملاك الغائبين والحاضر منه في المحكمة الإسرائيلية»، رام الله، قضايا إسرائيلية، العدد الثاني، ربيع 2001، ص 73-74.

(2) يوسف صايغ، «الإمكانات الاقتصادية الإسرائيلية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 258، آب (أغسطس) 2000، ص85. وكذلك: أمين مشاقبة، «الصراع العربي-الإسرائيلي حول المياه: نظرة مستقبلية»، بغداد، دراسات وبحوث الوطن العربي، العدد 10، شتاء 2000، ص 41-42.

(3) هرتزل، يوميات هرتزل، مرجع سابق، ص325. وشامير، مذكرات إسحق شامير، مرجع سابق، ص31.

«دولة إسرائيل»[1]، باعتباره تقييدا لحركة الدولة وتطلعاتها، فظلت الحدود مطاطية مرنة قابلة للتوسع، وهذا هو حال الدولة التي تعتبر أن الإقليم لا يشكل الدولة وإنما الوعاء الذي تمارس عليه الدولة سلطاتها، فالحدود وفقا لمنظورهم هي «المكان الذي يرابطون فيه ويدافعون من خلاله عن البلاد»[2]، ولأن الحدود مرنة مطاطية، فإن ثمة تباينا في تصور حدودها وتسميتها، فتارة يتحدث الصهاينة عن الحدود التوراتية أو التاريخية وتارة أخرى يطلقون تسميات «أرض إسرائيل الكبرى» أو الكاملة أو الحدود الآمنة أو الشرعية أو الطبيعية، رغم أن جميعها تنطلق من نظرة توسعية ترمي إلى احتلال أرض الآخر وضمها. بينما عكست النصوص التوراتية والتلمودية تناقضا جليا عند الحديث عن الحدود دون توضيح النطاق الجغرافي «للأرض الموعودة»، بما عكس نفسه في دعاوى قادة الحركة الصهيونية وفي المشاريع المتعددة لمكان إقامة «الوطن»، وفي ماهية الحدود التي يتحدثون بها، فيقول موشيه دايان «إذا كنا نملك التوراة ونعتبر أنفسنا شعب التوراة فلا بد من امتلاك أرض التوراة»، استنادا إلى «جغرافيا التوراة» ذات الحدود «الممتدة من نهر النيل إلى الفرات»، التي تحدث بها بن غوريون منذ العام 1937[3]، وترددها الصهيونية الدينية والأرثوذكسية الحريدية حتى اليوم.

## أدوات التوسع:

### أ- تقديس العنف والقوة:

تحمل الصهيونية عنفا وعدوانية متجذرة ضد الفلسطيني العربي، الذي لا يعد لديها كائنا إنسانيا له قيمة معترف بها بل مجرد بؤرة خطر لا بد من مجابهتها بالقوة[4]،

(1) Michael Bar- Zohar, The Armed Propet: A Biography of Ben Guion, Translated by Len Ortzen, London, Arthur Limited., 1967, p.133.

(2) حامد ربيع، من يحكم في تل أبيب: حول تحليل علاقة التماسك في النظام الإسرائيلي ومتغيرات الحركة السياسية في منطقة الشرق الأوسط، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1975، ص185.

(3) إسحق رابين، مذكرات إسحق رابين، ترجمة دار الجليل، الطبعة الأولى، عمان، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، 1993، ص213. وأيضا انظر:
Brenner, The Iron Wall: Zionist Revisionism from Jabotinsky to Shamir, op.cit., p.79.

(4) ف. دينيسوف، نظريات العنف في الصراع الأيديولوجي، الطبعة الأولى، دمشق، دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، 1982، ص113.

عبر «طرده من أرض إسرائيل التاريخية»[1]، وفق دعوة رئيس حركة كاخ العنصرية مائير كاهاناه، التي تجد حضورها اليوم من خلال وزير الخارجية أفيغدور ليبرمان الذي يدعو إلى طرد العرب الفلسطينيين من أراضيهم عام 1948 على غرار واقعة النكبة، وأيضا عند رئيسة حزب كاديما وزيرة الخارجية سابقا تسيبي ليفني عندما دعت فلسطينيي 1948 إلى «تجسيد طموحاتهم القومية في إطار الدولة الفلسطينية المستقبلية»[2]، الأمر الذي تتساوق خطورته مع طروحات إقامة الدولة أولا قبل التفاوض النهائي لما تحمله من إلغاء حق العودة، حيث يصبح اللاجئون في الشتات مجرد مهاجرين وليسوا لاجئين، بإمكانهم العودة في أي وقت إلى «دولتهم» المشكلة.

ويجد اللجوء إلى العنف والقوة مكانة بارزة في المشروع الصهيوني إلى درجة التقديس[3]، التي تصل حد «احترام كل من تعفرت أحذيتهم بغبار الجبال والبارود واعتبار الأحذية الثقيلة صانعة التاريخ»[4]، بصفتهما وسيلة للطرد والاستيلاء على الأرض والحفاظ على وجود الدولة واستمرارها وضمان أمنها الذي يشكل هاجسا بالنسبة إلى الداخل الإسرائيلي من «دون أن تسهم العملية السلمية في إلغائه، في ظل الربط بين القوة والسلام»[5]، الأمر الذي نفذه رئيس الوزراء السابق إسحق رابين عمليا عام 1987، حينما كان وزيرا للدفاع، بأمر قواته بقمع الانتفاضة بالقوة وتحطيم عظام الأطفال، من دون أن «توضع الانتفاضة تحت السيطرة حيث أثبت أهالي الأراضي المحتلة أن القوة العسكرية كانت جزءا من المشكلة أكثر منها من الحل»[6]، وهو الأمر الذي ثبت في العدوان الأخير على غزة. فيما تحمل الصهيونية في طياتها حتمية شن الحروب، بوصفها وسيلة «لتحقيق أهداف سياسية ولمنح الشعب اليهودي صوتا في قدرهم النهائي في

(1) مئير كاهاناه، شوكة في عيونكم، ترجمة غازي السعدي، الطبعة الأولى، عمان، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، 1985، ص 25-26.

(2) جريدة الحياة الجديدة، رام الله، 25/ 9/ 2010.

(3) مناحيم برباش، خيار إسرائيل النووي ( )، أورشليم، كارتا، 2000، ص 11-13.

(4) أورلي أوزلاي، الرجل الذي لم يعرف الفوز ( )، تل أبيب، يديعوت أحرونوت، 1996، ص244.

(5) زئيف شيف، «ميزان القوى وعملية السلام: إذا لم يتم السلام ستنشب الحرب»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 20، حزيران/ يونيو، 1993، ص41.

(6) شليم، الحائط الحديدي، مرجع سابق، ص331، ص 428-429.

فلسطين»، حسب عيزر وايزمان[1]، فتحولت إلى ظاهرة «تلازم الفرد اليهودي في مختلف مراحل حياته حد التعايش معها حياتيا، مثلما باتت عنده حقيقة موجودة أو كابوسا لا مفر منه، جعلته يعيش في حالة حرب دائمة مع العالم العربي الذي يحيط به، حتى وإن لم تكن قائمة فعليا، مما أفقده حالة السلام والاستقرار»[2]، فتحول الداخل الإسرائيلي بفعلها إلى ثكنة عسكرية تحظى فيها القيم العسكرية والنزعة العدوانية بالأهمية، في جو يشخص فيه العربي عدوا، كما شكلت محورا زمنيا تتحرك سلطات الاحتلال وفقا له في كل الجوانب الحياتية.

### ب- الطرد والتهجير

ترجمت أهداف الاحتلال عامي 1948 و1967[3]، من خلال الطرد والتهجير وارتكاب المجازر وتدمير 531 قرية فلسطينية، فبات 85٪ من أهالي الأرض التي أقيمت عليها إسرائيل لاجئين، فيما نزح 90٪ من سكان القرى بسبب الهجوم العسكري الصهيوني، بالتزامن مع هدم المنازل حتى لا يجد اللاجئون مكانا يعودون إليه، استتبعت بإصدار قوانين تحول دون عودتهم وطرح مشاريع لاستيعاب اللاجئين في أماكن وجودهم[4]، رغم نفي القادة الصهاينة حتى الآن أمر تحميلهم المسؤولية،

(1) عيزر وايزمن، الحرب من أجل السلام، ترجمة غازي السعدي، عمان، الطبعة الثانية، دار الجليل للنشر، 1988، ص 368.

(2) Barnet Litvinoff, Road to Jerusalem: Zionism's Imprint on History, London, Weidenfeld and Nicolson, 1965, p.p.163-164.

(3) أسفر العدوان الإسرائيلي عام 1948 عن تهجير أكثر من 800-900 ألف فلسطيني عربي إلى المناطق المجاورة في الأردن وسورية ولبنان والضفة الغربية وقطاع غزة، بينما نتج عن العدوان الإسرائيلي عام 1967 تهجير وتشريد قرابة نصف مليون لاجئ فلسطيني عن أراضيهم وديارهم إلى المناطق المجاورة، منهم أكثر من 200 ألف نزحوا مجددا كلاجئين. ويشكل اللاجئون الفلسطينيون المسجلون اليوم لدى وكالة الغوث الدولية (الأونروا) قرابة خمسة ملايين لاجئ، يقيم نحو مليون و300 ألف منهم، أي أكثر من ثلث اللاجئين، في 59 مخيما في مناطق عمليات الوكالة الخمس. لمزيد من التفاصيل انظر: وكالة الأمم المتحدة لإغاثة وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين في الشرق الأدنى (الأونروا)، الأونروا واللاجئون الفلسطينيون، عمان، مكتب الإعلام في وكالة الأمم المتحدة لإغاثة وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين في الشرق الأدنى (الأونروا)، 2010.

(4) سلمان أبو ستة، أسس وقواعد التعامل مع الطروحات الدولية حول حل مشكلة فلسطينيي الشتات، في محاضر مؤتمر مستقبل فلسطينيي الشتات، عمان، الأردن، 11-13 أيلول (سبتمبر) 2000. وحول مشاريع التوطين الإسرائيلية انظر: إيليا زريق، اللاجئون الفلسطينيون والعملية السلمية، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1997، ص 98-102.

الأمـر الـذي جـرى دحضه إسـرائيليا في إطـار ما يطلق عليهم «المؤرخـون الجدد»[1]. وقـد تجسـد العنـف الصهيونـي في انتفاضتـي 1987 و2000، مثلما حدث في العدوان الأخير ضد قطاع غزة بتشريد آلاف الفلسطينيين عن أماكنهم. كما أدت أعمال الاحتلال العسـكرية فـي جنـوب لبنـان خـلال العامين 1977 و1978 إلى تهجيـر زهاء 75 ألف شخص بينهم لاجئون فلسطينيون، فيما أدى الهجوم الإسرائيلي على جنوب لبنان في آذار (مارس) 1978 إلى تهجير نحو 175 ألف شخص، كما اضطر آلاف اللاجئين إلى تـرك منازلهـم بعـد تدمير الاحتلال لمخيماتهـم في جنوب لبنان إثر اجتياحه لبنان عام 1982، إضافـة إلـى نـزوح نحو 400 ألف شـخص داخليا، علـى غرار ما حدث خلال العامين 1989-1990، وأدى القصف الإسرائيلي الكثيف على جنوب لبنان عام 1993 إلى تهجير نحو 300 ألف نازح، كما تسـببت عملية «عناقيد الغضب» عام 1996 إلى تهجير نحو 500 ألف شخص من الجنوب والبقاع الغربي، وقد أبعدت قيادة الاحتلال نحـو 415 فلسـطينيا إلـى لبنـان وحظـر دخولهـم للأراضي المحتلة لمدة سـنة ونصف السـنة، ليضافوا إلى نحو 64 فلسـطينيا تم إبعادهم منذ بدء انتفاضة عام 1987 وحتى العام 1991[2]، فيما تسبب العدوان الإسرائيلي على الأراضي اللبنانية في تموز (يوليو) 2006 بتشريد آلاف اللبنانيين.

ولـم يتوقـف الإرهـاب الصهيوني عند ذلك الحد، بل تجسـد في انتهاج سياسـة الاغتيالات والقتل ضد الفلسطينيين[3]، مثلما يتراءى في ممارسات الاحتلال بحق أكثر من 8000 أسـير فلسـطيني عربي في سـجونه ومعتقلاته[4]، ويتجسـد في مناهج التعليم

(1) بني موريس، طرد الفلسطينيين وولادة مشكلة اللاجئين: وثيقة إسرائيلية، ترجمة دار الجليل، الطبعة الأولى، عمان، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، 1993، ص303. وأيضا: إيلان بابه، التطهير العرقي في فلسطين، ترجمة أحمد خليفة، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2007. وانظر أيضا:
Uri Avnery, Israel Without Zionists: A Plea for Peace in the Middle East, New York, The Macmillan Company, 1968, p.p.195–196.

(2) أحمد الحوت، «إبعاد 415 فلسطينيا إلى لبنان: التوقيت والأهداف الإسرائيلية»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 15، كانون ثاني (يناير) 1993، ص38.

(3) موشيه زرنر، دورية هيئة الأركان ( )، كيتر المحدودة، القدس، 2000، ص62.

(4) هيئة الأمم المتحدة، تقرير اللجنة الخاصة المعنية بالتحقيق في الممارسات الإسرائيلية التي تمس حقوق الإنسان للشعب الفلسطيني وغيره من السكان العرب في الأراضي المحتلة، نيويورك، الأمم المتحدة، 2010، ص 210-211 . وانظر: جريدة الغد، عمان، 17/ 4/ 2010.

الإسـرائيلي التـي تعكـس مضاميـن توراتيـة تمجد القـوة والعنف وتحـث على القضاء عليهم وإفنائهم[1].

## ج- التسلح:

تمكنت الصهيونية من ترسيخ وجود مشـروعها في فلسـطين بقوة السـلاح، من خلال إنشـاء تنظيمات عسـكرية، ضمت المسـتوطنين المتدينين، شـكلت فيما بعد نواة جيش الاحتلال الذي يمارس اليوم نفس الدور في قمع المقاومة الفلسـطينية وحماية المسـتوطنات[2]، بدعـم مـن الداخـل الإسـرائيلي فـي إطار ما يسـميه البعـض «بتفاهم جماهيري عريض حول الإجرام الأيديولوجي الذي طال أعضاء الكنيست، فالانتهاكات القانونية مسـموح بها شـريطة أن تتدارى أسـبابها ومحفزاتها سياسـية تحت صورة من صور العدل»[3]، وفق المنظور الصهيوني، بما يشي عن عقلية حربية لم تتخلص منها إسـرائيل حتى وهي تتحدث عن السـلام[4]. وقد سـعى قادة الاحتلال لتحويل الجيش إلـى قـوة ضاربـة، بمـا انعكس فـي الميزانية العسـكرية المتزايـدة دون أن تتأثر بعملية السـلام، وفـي توفيـر خيار نووي[5]. وقد سـاهمت المسـاعدات الاقتصاديـة الأمريكية في تطوير القدرات الحربية الإسـرائيلية وغض الطرف عن عدم انضمام إسـرائيل إلى معاهدة حظر انتشـار الأسـلحة النووية وعدم إخضاع منشـآتها النووية للرقابة والتفتيش مـن الوكالـة الدوليـة للطاقـة الذريـة للعـام 1954 لتحقيـق أمنها[6]. وتحظى المؤسسـة

(1) أنطوان شلحت، «منهاج التعليم الإسرائيلي: مازال السلام خارج حدود المدرسة»، رام الله، قضايا إسرائيلية، العدد الثالث، صيف 2001، ص ص83-84.

(2) إيمانويل راتييه، إرهابيو إسرائيل، ترجمة حياة عطية، الطبعة الأولى، عمان، جمعية عمال المطابع التعاونية، 2001، ص58.

(3) كرمي جيلون، جهاز الأمن العام في خضم التمزقات ( )، تل أبيب، يديعوت أحرونوت، 2000، ص142.

(4) المسيري، الصهيونية والعنف: من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى، مرجع سابق، ص252. وعلي فياض، «اللاجئون من النكبة إلى المأزق»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 92، شباط (فبراير) 2000، ص30.

(5) يئيرعفرون، معضلة إسرائيل النووية، ترجمة تيسير الناشف، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993، ص 111.

(6) جيرالد ستينبرغ، «سياسة ضبط التسلح الإسرائيلية: الردع النووي لضمان البقاء»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 41، أيار (مايو) - حزيران (يونيو) 1995، ص 37-39.

العسكرية الإسرائيلية بأهمية بالغة لكونها الدعامة الرئيسية للتضامن الداخلي وبوتقة الصهر الأساسية لليهود، تعنى بإجراء التقويمات المتصلة بالأمن القومي والمشاركة في التخطيط الإستراتيجي، إضافة إلى إقامة وحماية المستوطنات وتنظيم الهجرة والبرامج التعليمية لأفراد الجيش[1]، بما أوجد علاقات مدنية - عسكرية متوترة ستظل قائمة ما لم يتم فصل الجيش عن الوظائف المدنية وإيجاد علاقة تعاونية بين الجانبين[2]. فيما تمثل الخدمة العسكرية القيمة الأولى للداخل الإسرائيلي، يؤديها الرجال والنساء، وبالتالي؛ فإما أن يكون اليهودي في صفوف المجندين إلزاميا أو بين صفوف الاحتياط، باستثناء غالبية المتدينين بذريعة حفظ وتخليد التوراة وتلقي الدروس في معاهدهم الدينية العسكرية[3]. غير أن «الهالة» التي أحيطت بجيش الاحتلال تأثرت بعد تكبده الهزيمة أمام المقاومة اللبنانية في العدوان الإسرائيلي على لبنان في تموز (يوليو) 2006، فحاول استرجاع «قوة الردع» من خلال عدوانه على غزة، كأحد الأهداف الرئيسة المعلنة.

**د- التحالف:**

اعتمد الجيب الصهيوني على قوة غربية عظمى لدعم ركائز وجوده، مع التمتع بدرجة من الاستقلال، مما يفسر تنقل نشاط قادته من مركز جذب إلى آخر، فمن تركيا التي أخفق هرتزل في الحصول منها على وعد أو تصريح يسمح بإقامة «وطن يهودي» في فلسطين، إلى فرنسا التي رفدت الكيان الصهيوني عام 1949 بأولى نواة نشاطاته النووية عبر مساعدته في إنشاء مفاعل ديمونة، مرورا بألمانيا، ثم إنجلترا التي استطاع الصهيوني حاييم وايزمن الحصول منها على وعد بلفور عام 1917، بما مكنهم من اكتساب موطئ قدم في فلسطين، بينما فتح الانتداب البريطاني بوابات فلسطين على مصراعيها أمام الهجرة اليهودية المتدفقة، وصولا إلى الولايات المتحدة التي اعترفت بإسرائيل فور قيامها، تدشينا لتحالف أمريكي-إسرائيلي تأطر رسميا على هيئة

(1) يورام بيري، جنرالات في مجلس الوزراء: كيف يشكل الجيش سياسة إسرائيل؟، ترجمة حسن خضر، رام الله، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية (مدار)، 2007.

(2) Yigal Allon, The Making of Israel's Army, London, Vallentine, Mitchell, 1970, p.7. Amos Perlmutter, Military and Politics in Israel: Nation– Building and Role Expansion, London, Frank Cass, 1969, p.p.115–116.

(3) ليساك، المجتمع الإسرائيلي ومؤسساته العسكرية، ترجمة ماجد سعيد، الطبعة الأولى، دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1988، ص22 ص 84-85.

صيغة مذكرة للتفاهم الإستراتيجي بين الجانبين عام 1981، أتبعت بانضمام إسرائيل إلى مبادرة الدفاع الإستراتيجي الأمريكية عام 1983، ومن ثم الإعلان عن قيام حلف دفاعي بين الجانبين عام 1996، مصحوبا بدعم أمريكي مفتوح، لم يقتصر على استخدام حق النقض «الفيتو» في مجلس الأمن أكثر من 32 مرة ضد أي قرار يدين إسرائيل، وإنما شمل أيضا دعما ماليا وعسكريا يربو على 140 مليار دولار منذ الحرب العالمية الثانية، مقابل أثمان غير رخيصة[1]، تعمق مع نواتج العدوان الإسرائيلي على الأراضي اللبنانية في تموز (يوليو) 2006 بفشل مشروعه أمام ثبات وصمود المقاومة، مثلما تكرر في صمود المقاومة والشعب الفلسطيني أمام عدوان الاحتلال الأخير على قطاع غزة.

لقد شكل الدين معولا وظيفيا هاما للمشروع الصهيوني الاستعماري الاستيطاني في فلسطين المحتلة، وجد تأصيلاته، فيما بعد، في أس ركائز «الدولة»، التي يطالب قادتها اليوم بالاعتراف بها «دولة يهودية»، بما يمنحها شرعية تاريخية ودينية، كخطوة تترجم مساعيهم التي شرعوا بها منذ قيامها لصبغها بالطابع «اليهودي»، وهو ما سيبحث تاليا.

---

(1) جون ميرزهايمر وستيفن والت، «اللوبي الإسرائيلي وسياسة أمريكا الخارجية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 327، أيار (مايو) 2006، ص 28-35. وانظر: بنجامين بيت هلحمي، الأخطبوط الإسرائيلي، ترجمة محمود برهوم، الطبعة الأولى، عمان، دار الكرمل، 1989، ص128. وأيضا انظر: Everett Mendelsohn, A Compassionate Peace: A Future for Israel, Palestine, and the Middle East, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1989.

## المبحث الثاني

## «الدولة اليهودية»

لم يتوقف التوظيف الصهيوني للدين عند حدود نفاذ المشروع الاستعماري الاستيطاني في فلسطين، وإنما تصاحب مع الإرهاصات الأولى لإقامة دولة تحمل طابعا يهوديا، تمهيدا لخطوة الاعتراف بها «دولة يهودية»، على غرار ما يطالب به قادتها اليوم الجانب الفلسطيني خاصة، ومن العربي والدولي عامة، بما يمنحها شرعية تاريخية ودينية، ويشكل خطرا على القضية الفلسطينية وعلى الصراع العربي-الإسرائيلي.

ويجد هدف تشكيل «الدولة اليهودية» تأصيلاته في الداخل الإسرائيلي منذ البدايات، باعتباره موضع إجماع، حتى من العلمانيين أنفسهم رغم تفسيرات بعضهم المغايرة لتأويلات المتدينين. فقد وجدت الصهيونية في صفوف يهود قلة شكلوا ما يسمى بمجتمع اليشوف القديم[1] (أي الاستيطان الأول في فلسطين قبل بدء الهجرات الصهيونية المنظمة)، الذي اتسم بالأساس الأيديولوجي الديني الذي وضعه مؤسسو الاستيطان القديم من المتدينين الحريديم وضم عناصر دينية استوطنت فلسطين في فترات متقطعة، مرتعا خصبا لمقولاتها التي أطرتها بالمشروعية الدينية التاريخية ليسهل تغلغلها في صفوفهم[2]. وقد شكلت كل من الوكالة اليهودية والإدارة الصهيونية، اللتين تضمان أحزابا صهيونية دينية، العنصر المعبر عن اليشوف وأصحاب القوة السياسية في فترة ما قبل «الدولة»، بينما تدرج موقف الهستدروت من العداء الصريح للدين إلى عدم الاكتراث بالتقاليد مقابل إبراز القيم العلمانية في النظرة لدراسة العهد القديم، فيما اقتصر دور الحاخامية (1920) على الجانب المتعلق بالأحوال الشخصية لليهود في فلسطين.

---

(1) سمير أيوب، وثائق أساسية في الصراع العربي الصهيوني، الجزء الأول، الطبعة الأولى، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1984، ص 280-282.

(2) مركز زايد للتنسيق والمتابعة، الدولة والدين في إسرائيل: مواجهة أم اتفاق، الطبعة الأولى، أبو ظبي، مركز زايد للتنسيق والمتابعة، 2001، 14-15.

ولـم يجـد الوجـود الدينـي اليهودي في اليشـوف وسـيلة للتعبير عن نفسـه إلا بالصور التقليدية التي تجسدت في الجماعات التقليدية للطوائف اليهودية المختلفة، بخاصـة تلـك التـي جاءت من شـرق أوروبا إلى فلسـطين للاسـتيطان فيها، ومن ثم شـقت طريقهـا إلـى الداخل الإسـرائيلي لتصبح واجهته الدينيـة. وتضم بين صفوفها اليهود المتشـددين دينيا (الحريديم) الذين يشـكلون وحدة مسـتقلة ذات طابع حياة وبناء مؤسسي خاص بهم، وقد وجد فيهم عناصر مناصرة للصهيونية جرى استيعابها ضمن اليشوف الجديد، مقابل معارضين لها لتناقضها مع التعاليم اليهودية والأصول التوراتيـة، إضافـة إلـى طائفـة دينية متشـددة فـي القدس المحتلة تحت مسـمى دوائر «اليشيفوت» (المعاهد التلمودية) المعنية بدراسة التوراة والتلمود، وطوائف الحسيديم المجتمعـة حـول الأدمورائيـم (الزعمـاء الدينيـن للحسـيدية)، والحريديم من جماعة حبد الحسـيدية التي تشـكل وحدة مسـتقلة وفقا لأنماط نشـاطها وانتشارها، وتعترف بالصلاحيـة المطلقة لمن يرأسـها وتخضـع لأوامره. وتختلف هذه الجماعات الدينية في موقفها من دولة إسرائيل ومؤسساتها، وتتحفظ على أنماط الحياة داخلها ولكنها مندمجة فيها، مع المطالبة بإقامة الشـرائع الدينية[1]. في المقابل، هناك الذين يقبلون طواعية بعض عادات الدين اليهودي بنسـب متفاوتة فيما يتمسـك آخرون بها، مقابل مجموعات تعادي الصهيونية وتكفر الدولة وتعيش في عزلة جيتوية داخل المجتمع شبيهة بنظام «القهيلوت» الذي كانت الجماعات اليهودية التقليدية في الشتات تعيشه في ظل حاخام يلعب دورا رئيسيا في الرقابة الاجتماعية الدينية داخل أوساطه، تمثله اليـوم الحسـيدية، والحريديـة، وسـاطمر الحسـيدية، إضافة إلى حركـة نطوري كارتا (حراس المدينة).

وقـد شـكل المهاجـرون من الحريديم أوائل اليهود الذين اسـتوطنوا فلسـطين أواخر القرن الثامن عشر مدعومين ماليا من مواطنهم الأصلية. ورغم أن التوجه العام داخل صفوفهم كان يقف ضد الهجرة انطلاقا من مزاعم «المسيح المنتظر»، انضم بعضهم إلى موجات الهجرة وأقام مسـتوطنة «بني براك» عام 1924، التي أصبحت

(1) لمزيد من التفاصيل عن مجتمع اليشوف والمجموعات المدرجة في إطاره انظر:
Israel Cohen, Jewish Life in Modern Times with Fifteen Illustrations and two Maps, 2, London, Methuen, 1929, p.50.
Shmuel Noah Eisenstadt, Israeli Society: Publication Series in the History of Zionism and Yishuv, The Institute of Contem, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969, p.309.

المعقل الأول للحريديم في إسرائيل، فيما هاجرت مجموعات أخرى بقصد نشر الشريعة الحسيدية واستعجال «الخلاص»[1]، أردفت تدريجيا، عبر الهجرات الصهيونية المتوالية، بمستوطنين مستعدين للعنف والقوة لإقامة «وطن قومي لهم»، فاستولوا على الأراضي لإقامة المستوطنات منتهجين أسلوب تهويد العمل، بمساعدة المنظمة الصهيونية العالمية[2]. وقد شهدت تلك الفترة تأسيس «مكتب الحاخامية للطائفة اليهودية» في القدس، و «كنيست إسرائيل للطائفة اليهودية» عام 1928 كهيئة عليا لإدارة شؤون اليهود، والموشافات الدينية، مثل «كفار حسيديم» أول موشاف ديني عام 1924[3]. ورغم رفض القوى الدينية الحريدية، عموما، الاعتراف بشرعية الدولة عند إعلان قيامها بسبب طابعها العلماني، والمطالبة بسيادة شريعة التوراة كمرجعية أولى «للدولة» والتمسك بنفس حدود «دولة إسرائيل» الوارد ذكرها في التوراة وليس جزءا من فلسطين[4]، غير أنها سارعت للانخراط في السلطة بالحصول على بعض مقاعد مجلس الدولة المؤقت (الحكومة المؤقتة) في اجتماع المجلس التنفيذي الصهيوني عام 1948[5].

وبرغم معارضة قادة الصهيونية لأي دور سياسي للدين، وجدوا فيه أحد مقومات «القومية اليهودية»، فقاموا بتوظيف قيمه ورموزه بغرض توحيد الجماعات اليهودية عبر إيجاد مجموعة من القيم والمعتقدات المشتركة وإضفاء الشرعية على مؤسسات الدولة القائمة وأهدافها، وتعبئة جهودهم وطاقاتهم خلف مصالحها. ولكن ساسة الدولة أدركوا عدم كفاية القيم والرموز اليهودية التقليدية لتحقيق تلك الأهداف، في وقت لم يجدوا فيه سوى بضعة رموز ومضامين دينية قليلة، مثل المنورا وشمعدان الحانوكا

(1) رشاد الشامي، «القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة»، مرجع سابق، ص 291-293.

(2) Eisenstadt, Israeli Society: Publication Series in the History of Zionism and Yishuv, The Institute of Contem, op.cit., p.p.309- 310.

(3) جدع جلادي، إسرائيل نحو الانفجار الداخلي: التقاطب بين المستوطنين الأوروبيين وأبناء دار الإسلام، الطبعة الأولى، القاهرة، دار البيادر للنشر والتوزيع، 1988، ص 47-59 ص63.

(4) عبد الفتاح ماضي، الدين والسياسة في إسرائيل: دراسة في الأحزاب والجماعات الدينية في إسرائيل ودورها في الحياة السياسية، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1999، ص32-34.

(5) مركز زايد للتنسيق والمتابعة، الدولة والدين في إسرائيل: مواجهة أم اتفاق، مرجع سابق، ص15.

وعيد الشعلة[1]، للتعبير عن يهوديتهم أمام العالم، مما جعلهم يعيدون تفسير بعضها بعد ربطها بنصوص التوراة ووقائع التراث والتاريخ[2]، فجرى تصوير قيام الدولة على أنه تحقيق لنبوءة الخلاص وإنجاز في التاريخ اليهودي من صنع جيل متفرد، وصار «الحالوتس» أي الرواد، المستمد من التوراة، يعني الاشتراك في أي نشاط يعزز ويدعم أركان الدولة، خاصة في مجالي الهجرة والتوطين، وأدخلت مفاهيم كالأمة والأرض والدولة في العبارات والأمثال التوراتية، فيما تحولت أسماء رجال الدولة والشوارع وأوسمة الجيش إلى عبرية توراتية، كما استخدمت قصص الأبطال الواردة في التوراة نماذج للإيحاء بأن جذورهم تمتد إلى فترة التوراة[3]. وصحب ذلك تبني الدولة رموزا وشعارات دينية، فعلم البلاد صار بنفس ألوان شال الصلاة «الطاليت» في اليهودية التقليدية، ورمز الدولة هو الشمعدان ذو الأفرع السبعة الذي أقرت تعاليم الرب وضعه في المعبد، تعبيرا عن «العودة إلى أرض الأجداد»، والاحتكام إلى نصوص التوراة[4]. واستخدمت الدولة مفهوم «متسفا» للإشارة إلى الأوامر الربانية أو الفرائض الدينية التي صارت تتمتع بقوة النفاذ المادي عند الاقتضاء، بما يضفي الشرعية على قوانين الدولة وقراراتها. كما أولت أهمية للتنقيب عن الآثار وإنشاء مراكز لدراسة التوراة لإيحاء العودة للأصل وإحياء القومية اليهودية والتوحد بين القديم والحديث، فضلا عن الاحتفال بالأعياد الدينية بعد تحويلها إلى أعياد ذات مضامين قومية ترتبط

---

(1) المنورا: كلمة عبرية تعني بالعربية الشمعدان وهو الشمعدان الذهبي ذو الفروع السبعة. وتأخذ المنورا شكل الشجرة وتأخذ فروعها شكل زهور اللوز مما يشير إلى شجرة الحياة. وتشير بعض التفسيرات إلى أن عدد الأفرع يشير إلى عدد أيام الأسبوع، وتتخذ دولة إسرائيل من المنورا شعارا رسميا للدولة. شمعدان الحانوكا: يختلف عن الشمعدان العادي في أن له ثمانية أفرع بعدد أيام الاحتفال حيث تشعل الشمعة الموجودة في كل فرع من فروعها في مساء كل يوم من شمعة مشتعلة باستمرار موجودة في فرع منفصل عن الفروع الثمانية في الشمعدان. وتذكر المنورا اليهود بثورة المكابيين الذين وضعوا رماحهم على هيئة فروع المنورا لإبقاء الرمز الديني بعد دخولهم إلى الهيكل. عيد الشعلة: يوافق 16 أيار (مايو) حيث يحتفل به اليهود بمناسبة انتصار المكابيين على الرومان. انظر: Encyclopaedia Judaica, Volume 23, op.cit., p.101.

(2) عبد الوهاب المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني: دراسة نظرية وتطبيقية، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق، 2003، ص 70-74.

(3) المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، الجزء السادس، مرجع سابق، ص 15-20.

(4) رشاد الشامي، «القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة»، مرجع سابق، ص 67-69.

بالأرض والدولة، مع إسباغ الهالة الدينية على طابعها. وتم رفع شعارين شعبيين ليوم «الاستقلال» هما الضوء والنار ترميزا للتجديد والإحياء والشجاعة[1]. فيما استخدم مفهوم «الشعب» اليهودي للإشارة إلى جماعة قومية لها تاريخ مشترك عاشت منعزلة في مجتمعاتها لمدة من الزمن، ولكنها تطلعت للعودة إلى «أرض إسرائيل»، وصيغت عبارة «شعب إسرائيل» للإشارة إلى اليهود كأمة وكشعب، رغم أن كلمة «الإسرائيلي» لا تزال تثير اللبس، لأنها تعني الشعب اليهودي كله وسكان دولة إسرائيل الذين يعيشون فيها، وهو أمر لا يعترف به كل اليهود[2]، فيما تزايد استخدام الرموز الدينية دون إخضاعها لإعادة تقييم أو تفسير، من دون أن يعني ذلك أن الإسرائيليين أصبحوا أكثر تدينا، حيث اتخذ الدين عنصرا من عناصر الهوية اليهودية، فيما صورت إسرائيل كأمة منعزلة تواجه عالما معاديا، وهو ما ظهر في الأساطير التي تبنتها الدولة في إطاره، مثل «الهولوكست». وقد أنمى الكيان الإسرائيلي مكونات التقاليد اليهودية لتحقيق أهداف الشرعية والتعبئة بعد عدواني 1967 و1973 تزامنا مع تعزيز فكرة الضحية جراء عدوان غير اليهود وصراعهم الدائم معهم، مما يتطلب توفير الأمن والحماية من عدائهم بكل السبل المتاحة، فراح القادة يفسرون الأحداث المعاصرة للدولة من خلال مصطلحات وعبارات هذه التقاليد والرموز لإضفاء الشرعية على سياسات الاحتلال.

وبعيدا عن الآراء المتباينة حيال علاقة الدين بالدولة، بين اعتقاد بداخل إسرائيلي مكبل بأغلال التقاليد اليهودية وبين التماهي بينهما، مقابل القول بعلمانية الدولة، فإن محاولة رصد إرهاصات تحول القضايا الدينية إلى بؤرة للجدل السياسي منذ قيام إسرائيل وحتى الآن، يتجلى في اتفاقية «الوضع الراهن» القائمة منذ العام 1947، بصفتها الأساس القانوني السياسي المؤطر للعلاقة بما تضمنته من مبادئ رئيسية صاغها ديفيد بن غوريون، أول رئيس وزراء، رغم علمانيته وسعيه لتجاوز المرحلة الحاخامية وإرساء قيم الدولة على المقرا (العهد القديم) والصهيونية فقط بغية توظيف الأول في الثانية، انطلاقا من إدراك أهمية الدين في تدعيم الفكرة الصهيونية، فسعى

(1) مايكل جانسن، التنافر في صهيون: هل يمكن أن يقوم سلام في الشرق الأوسط؟، ترجمة كمال السيد، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1988، ص189. ولمزيد من التفاصيل انظر: Emanuel Rackman, Modern Halakhah for our Time, Hobken, Ktav Pubhouse, N.J, 1995.

(2) المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني: دراسة نظرية وتطبيقية، مرجع سابق، ص 161-165.

للربط بين الدولة بوصفها كيانا سياسيا ذا سيادة وبين القومية اليهودية التوراتية[1]. ومع ذلك، لم تحدد علاقة الدين وآلية عمله وتطبيقاته في الدولة بشكل واضح، فانعكست هذه الضبابية على وثيقة الاستقلال، حيث وردت العبارات التي تتطرق إلى الدين بصيغ عمومية تحتمل أكثر من تأويل، جاءت بعد نقاش طويل حول طبيعة الدولة ورسالتها دون أن تنهي الجدل المرشح للبقاء لأنه يمس بجوانب حساسة، إذ بقدر ما كان الدين يشكل مشكلة «لدولة إسرائيل»، كان قيام الدولة يعد إشكالية للمتدينين الذين اعتادوا لسنوات طويلة حياة الطائفة اليهودية المستقلة ذاتيا في شؤونها ولم يعدوا أنفسهم لمقتضيات الدولة، بينما لم تتضمن الشريعة اليهودية إجابات شافية لكل ما تحتاجه الدولة العصرية من مقتضيات تتصل بالعلاقات الخارجية وتسيير الأمور الداخلية. غير أن الدولة لم تجد في نفسها الجرأة على الانفصال التام عن التراث بل سعت لأن تكون «دولة يهودية» دون معرفة كيفية ترجمة يهوديتها إلى لغة الواقع من دون المساس بماهية العلمانية، في وقت لا يمكن فيه تجاهل دور الدين في دعم مزاعم «الحق التاريخي» للدولة على «أرض إسرائيل». في المقابل، لم يعرف المتدينون كيفية التعامل مع دولة تعلن علمانيتها، ومن يحاول تفسير الوجود التاريخي دينيا يصاب بالفشل عند النظر إلى الدولة على أنها تجسيد لمفهوم المسيحانية الدينية، كما يفتقد مفهوم «الخلاص» حلا لمشكلة العلاقة بين الدين والدولة، فيما يجابه بحث المحافظين على التقاليد عن حل في الهالاخاة لمعرفة توجيه خطواتهم نحو الدولة عمليا، بصعوبة افتقارها لبحث الواقع الجديد، إذ لم يرد الحكم اليهودي العلماني في فلسطين صراحة في الهالاخاة، بينما يصعب التسليم بوجهة النظر العلمانية أساسا لدولة يهودية لأنه موقف غير شرعي في نظرها. ومع ذلك، فإن معظم الحركات الدينية انحازت للدولة وأسهمت في قيادتها.

كما تمثلت إرهاصات العلاقة الثنائية في الأيام الثلاثة السابقة لإعلان «الدولة» في 15 أيار (مايو) 1948 حول صيغة إعلان قيامها، حيث طلبت الأحزاب الدينية السياسية تضمين النص بفقرة توضح أن الحصول على الاستقلال تم «بمساعدة الرب وبقوته الكبرى»، وأن «أرض إسرائيل» خاصة «بالشعب اليهودي» بمقتضى الدين اليهودي ووعد الرب لإبراهيم، مع الإشارة إلى الطابع الديني للدولة التي في طريق التكوين.

(1) Israel Cohen, The Zionist Movement, London, Frederick Muller, 1945, p.p.125– 126.

وبعد نقاش طويل، جرى التوصل إلى صيغة النص النهائي القائلة: «بثقتنا في رب إسرائيل نوقع بأيدينا كشهود على إعلاننا هذا في دورة أعضاء مجلس الدولة المؤقت بمن فيهم أعضاء الحكومة المؤقتة هنا في المدينة العبرية تل أبيب في هذا اليوم مساء السبت 14 مايو 1948». كما أثارت مسألة اسم الدولة خلافا كبيرا وسط مقترحات بتسميتها صهيون أو يهودا أو الدولة اليهودية، أو إسرائيل، وأخيرا تقرر تسميتها باسمها الحالي[1]، الذي يعني في النصوص التوراتية والتلمودية الجماعة المقدسة التي دعاها اللّٰه بواسطة إبراهيم وسارة وأعطاها التوراة على جبل سيناء، وفي جميع النصوص اليهودية تعني «إسرائيل» تكييف الحياة على صورة اللّٰه ومثاله الذي يتبلور في التوراة، لكن إسرائيل في الشؤون الجماعية اليهودية تعني «دولة إسرائيل»[2]. كما أثيرت مسألة خلافية حول علم الدولة، فأمام مقترح هرتزل بأن يكون على شكل سبع نجوم ذهبية على خلفية بيضاء رمزا لأيام الأسبوع السبعة، طالب الدينيون بأن يكون العلم مطابقا لشكل «الطاليت» (شال الصلاة عند اليهود) مع إضافة نجمة داود السداسية، وهو ما تم أخيرا[3]. ومنذ ذلك التاريخ أصبحت هذه الواقعة مؤشرا لعملية التوفيق والمساومة التي تميز العلاقة بين الدين والدولة في إسرائيل.

## «دولة يهودية وديمقراطية»

نشأ تناقض حاد عندما تبنت الصهيونية تفسيرا دينيا وأسطوريا للقومية يتناقض مع توجهاتها العلمانية من أجل صوغ «قومية» يهودية، إذ أقيم في الكيان الإسرائيلي تجمع استيطاني يختلف نوعا ما عن التجمعات اليهودية الأخرى في العالم، مما خلق تناقضا بين مشروع «الأمة اليهودية»، ومشروع «الأمة الإسرائيلية» الناشئة أو بين الهويتين الإسرائيلية واليهودية معا، مما طرح تساؤلات ظهرت بعد قيام «الدولة» حول مرجعية اليهود ومركزهم، وتعريف اليهودي وعلاقته بالقدوم إلى إسرائيل بقصد الإقامة فيها أو البقاء في المنفى، تجددت مع تعريف إسرائيل لنفسها على أنها «دولة يهودية» ديمقراطية بما يحمل من تناقض في ظل وجود أكثر من 20٪ من العرب مواطني البلاد الأصليين في فلسطين المحتلة عام 1948، كما برزت مشكلة أخرى لا تكمن فقط

(1) رشاد الشامي، «القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة»، مرجع سابق، ص 47-49.

(2) رابكن، المناهضة اليهودية للصهيونية، مرجع سابق، ص25.

(3) مركز زايد للتنسيق والمتابعة، الدولة والدين في إسرائيل: مواجهة أم اتفاق، مرجع سابق، ص16.

في الارتباط بثقافة أو أفكار معينة، وإنما فيما تؤدي إليه هذه الثقافة وفيما تنتجه وبما تصنعه في البشر الذين يتعرضون لتأثيرها، فمشكلة الصهيوني لا تكمن في نظرته إلى نفسه وتقييمه لذاته فقط، وإنما في علاقته مع الآخرين ونظرته إليهم وبما تصنعه تلك النظرة من تبعات وتداعيات لا تزال مخرجاتها سائدة في الداخل الإسرائيلي ضمن آليات تنفيذية صهيونية آخذة في المزيد من التشدد والتطرف.

وتعود العلاقة المميزة بين الدين والدولة في الكيان الإسرائيلي إلى التطابق الكامل بين الدين والقومية كما عرفتها الصهيونية، ضمن علاقة فريدة، بحيث يتم فيها الانتماء للقومية ثم المواطنة عبر تغيير الدين، واتباع نهج ديني واستخدام أدوات دينية لفحص الانتماء إليها، فيما لا يجري اختبار تهود اليهودي دينيا فحسب لغرض تحصيل المواطنة الإسرائيلية، بل ترفض أيضا لغرض المواطنة يهودية من غير دينه من اليهودية إلى ديانة أخرى ولا ينطبق عليه «قانون العودة». كما أن الحجة المستخدمة لتبرير السيادة وحق تقرير المصير دينية تاريخية يزعم بموجبها بوجود حق تاريخي توراتي على الأرض. وبذلك، منح الدين لقومية الصهيونية الأسماء والمفردات واللغة والأرض والتوراة، إضافة إلى البعد القيمي الإيجابي والتداعيات الثقافية والتراثية لها جميعا، فضلا عن استخدام تعبيرات «شعب إسرائيل» و«الاختيار الإلهي» و«أرض الميعاد» وفكرة الخلاص والحدود التاريخية، بغرض استخدامها لغرض قومي سياسي. ورغم أن ذلك شكل سبب رفض الحركات الدينية الأرثوذكسية للصهيونية بسبب علمانيتها وتحوير مفهوم المسيحانية، تحول الموقف فيما بعد إلى مصدر لتعزيز ارتباط الدين والحركات الدينية بالصهيونية، استنادا إلى رابط الخلاص وتماثل الأهداف، أي الاتفاق على هدف الدولة «دولة يهودية» ترمي إلى تجميع واستيطان الهجرات الصهيونية في فلسطين، باعتباره أساس الانسجام الذي يعوض عن فقدان التاريخ والبنية القومية فيها[1].

ورغم أن سعي القادة الصهاينة لإضفاء الطابع الديني على الدولة قد بدأ منذ ما

---

(1) Abdeen Jabara, Zionism and Racism, Michigan, Attorey at Law, 1976, p.3.
وأيضا انظر: محمد عرب، «مأزق الصهيوني ومشكلة العلاقة مع الآخر: مدخل لدراسة الشخصية الصهيونية»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 33-34، تشرين الثاني (نوفمبر)، كانون الأول (ديسمبر) 1983، ص 132. وأيضا: بشارة، من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية، مرجع سابق، ص 38-40.

قبل قيامها، فإن قوننة هذا التعريف، الذي تحول تدريجيا إلى عبارة تكاد تكون مقدسة في التشريع الإسرائيلي جاءت متأخرة حتى العام 1992 حينما ورد المصطلح المزدوج «دولـة يهودية وديمقراطيـة» كتعريف لدولة إسـرائيل في القوانين الأساسـية دسـتورية الطابع، وكشـرط لسـن أي قانون أسـاس في الكنيسـت، حيث تعد القوانين الأسـاس التـي تسـنها الكنيسـت عنـد الحاجـة لعـدم وجود دسـتور، وكأنها فصـول منفصلة في الدستور. فيما يتناوب المصطلحان «دولة يهودية» و«دولة اليهود» في وثيقة الاستقلال التـي لهـا قيمـة معيارية دسـتورية في بنيـة الدولة القانونية، رغـم التناقض الصارخ بين صهيونية وعنصرية الدولة وبين ديمقراطيتها، وبين اليهودية تعريفا لماهية الدولة وبين الديمقراطية. وفيما بعد جعل القبول بها شرطا لخوض الانتخابات البرلمانية، مما أثار ضجـة قائمـة حتـى اليـوم مـن جانب الأحـزاب العربية في الكنيسـت. ورغـم أن بعض الليبرالييـن يحاول اسـتخدام مصطلح دولة الشـعب اليهـودي كمصطلح مغاير «للدولة اليهوديـة» باعتبـار أن الحديـث هنا يخص دولة قومية، وأن دولة الشـعب اليهودي هي في الواقع مثل أية دولة تعبر عن حق تقرير المصير والسيادة، فإن المفهوم يحظى في النهاية بإجماع يجد تفسيره عند البعض باعتبار أن فكرة دولة إسرائيل هي دولة اليهود وأنهـا ديمقراطيـة، هـي أفكار مؤسسـة لدولة إسـرائيل وأي تغيير جوهـري في إحداها يـؤدي إلـى تغييـر متطـرف في ماهية الدولة وجوهرها وفي نسـيج العلاقات بينها وبين مواطنيها وبينها وبين الشـعب اليهودي. ويدعو مصطلح الدولة اليهودية إلى تفسـيرات تتعلق بجوهر محدد للدولة، جوهر يهودي، بما يحمل من تفسيرات خطيرة للعلمانيين برفض اعتبار يهودية الدولة جسـرا لتفسـيرات دينية تحكم الشـريعة اليهودية في حياة النـاس بشـكل أعمـق، وفق تعامل الأحزاب الدينية مع مفهـوم الدولة اليهودية[1]. ومع ذلك فإن التخوف العلماني يتوقف عند رؤيته في يهودية الدولة لما هو أبعد من أغلبية يهودية، بحيث يشكل مضمونا ليهودية الدولة كامنا في تمكينها من تطوير هوية يهودية علمانية[2].

وقد شـاع في السـابق مصطلح دولة اليهود الذي حمل عنوان كتاب هرتزل دون تعريفها، وإنما قصرها على وجود أغلبية يهودية تعدها دولتها، حيث أراد دولة تشكل

(1) آسا كشير، «دولة اليهود والديمقراطية»، تحرير وترجمة يوسف دافيد، في دولة إسرائيل: بين اليهودية والديمقراطية، القدس، المعهد الإسرائيلي للديمقراطية، 2000، ص 113.

(2) المرجع نفسه، ص 308.

تعبيرا قوميا عن اليهود، فيها أغلبية يهودية وتحول اليهود إلى شعب كبقية الشعوب الأوروبية. ورغم علمانيته، لم يجد سوى الانتماء الديني مدخلا وتعريفا للقومية والانتماء للدولة، مما أثار حفيظة المتدينين الذين يرفضون علمنة الدين اليهودي ويصرون على شعب التوراة، غير أن الأحزاب الدينية باتت تناضل من أجل إعطاء مضمون يهودي ديني للدولة التي كانت ترفض إقامتها على يد العلمانيين. كما عرف جابوتنسكي «الدولة اليهودية» بأنها دولة تقطنها أغلبية يهودية، دون أن يجد تعريفا أو جوهرا يهوديا للدولة اليهودية، غير أن الهوية اليهودية في نظر بن جوريون هي التي تقيم الدولة وليس العكس، وهي أساس القانون الإسرائيلي وأساس المواطنة وليس العكس، «فحق عودة اليهودي واستيطانه في فلسطين سابق على القانون»، رغم أنه هو الذي أدى إلى تهجير الفلسطينيين، ولذلك اقترح بن جوريون بجلسة الكنيست في العام 1951 بأن «تستغل أول مناسبة لطرد المواطنين العرب لأنهم يريدون رمينا في البحر»، معتبرا أن مصطلح «دولة اليهود» يخص اليهود أينما كانوا، و«ليست دولة الغالبية اليهودية الموجودة فيها بسبب اختلافها عن بقية الدول في عوامل وأهداف إقامتها»، وفق ما ذكره في خطابه في معرض تقديمه لقانون العودة عام 1950[1]، مما يتضح أنه حتى عند علماني مثل بن جوريون لا يوجد فرق حقيقي بين دولة يهودية ودولة اليهود، لأن الصهيونية في أوج علمانيتها لم تنجح إطلاقا بوضع تعريف علماني لليهودية يختلف عن تعريف الشريعة لهذا الانتماء، أي الدين، فاليهودي قوميا بنظر الصهيونية، وهو أيضا اليهودي دينيا[2] وفق تحديد المؤسسة الدينية، فعملية الفصل بين الدين عن الدولة أمر صعب ما دامت اليهودية تعني رموز الدولة ومصدرها التاريخي التراثي وتقرر المواطنة عبر قانون العودة الذي وضع تعريفا يتطابق مع تعريف الدين باعتبار أن «اليهودي هو من ولد لأم يهودية أو تهود وليس تابعا لديانة أخرى»[3]، ومع قيام إسرائيل تحولت الهوية اليهودية إلى هوية رسمية تحتاج إلى تحديد اليهودي الذي يسري عليه القانون بموجب تحديد الشريعة.

لقد كانت يهودية الدولة هي الأداة التي جعلت بإمكان الدولة أن تسن القوانين

(1) كولت، «ديفيد بن غوريون وجيله»، في آباء الحركة الصهيونية، مرجع سابق، ص 112.

(2) بشارة، من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية، مرجع سابق، ص 39.

(3) Encyclopaedia Judaica, Volume 9, op. cit., p.652.

الرامية إلى مصادرة أراضي العرب باعتبار أن الاستيطان اليهودي واستيعاب الهجرة هي قيم أساسية. كما أن «يهودية الدولة» هدفا وأساسا لقيامها جعلت إسرائيل ترفض تطبيق حق عودة اللاجئين، كما كانت أساسا لسن قانون الوكالة اليهودية والمنظمة الصهيونية العالمية الذي يمنحهما مكانة خاصة، إضافة إلى الصندوق القومي اليهودي «كيرن كيمت» ومنحه مكانة قانونية في مجالات تملك الأرض والاستيطان واستيعاب الهجرة، وهي المهمات التي تعبر عن يهودية الدولة. وما زال الحفاظ على يهودية الدولة يشكل أساسا لجملة من التشريعات العنصرية، ومنها قانون منع لم شمل العائلات الصادر عام 2002، خاصة إذا كان أحد الزوجين فلسطينيا أو فلسطينية من الضفة الغربية وقطاع غزة، فيما يعد مرفوضا إذا كان أحدهما من اللاجئين في الشتات، وذلك بهدف الحفاظ على الأغلبية اليهودية، رغم أن مسوغات القانون التي طرحت أمنية.

كما كانت يهودية الدولة وراء المخطط الإسرائيلي المؤرخ زمنيا بالعام 2020 وفق المسار المفترض، لتهويد القدس باعتبارها «العاصمة الموحدة والأبدية لإسرائيل»، من خلال الاستيطان والطرد وهدم المنازل ومصادرة الأراضي، لإحداث تغيير في حقائق السكان والأرض وتخفيض عدد المواطنين الفلسطينيين العرب إلى 12٪، مقابل مليون يهودي في القدس المحتلة بجانبيها الشرقي والغربي، بينما يصل عدد الفلسطينيين اليوم في شطرها الشرقي حوالي 255-300 ألف مقدسي[1] (سيبحث في المبحث التالي).

ويطالب القادة بالاعتراف بإسرائيل «دولة يهودية» أثناء المفاوضات مع الفلسطينيين وشرطا لها، وهي مطالبة محمومة تعود تشريعيا إلى العام 2000 بغرض تأكيد يهودية الدولة وطابعها اليهودي وأغلبيتها اليهودية بالقانون. وقد دولت الدبلوماسية الإسرائيلية موضوع يهودية الدولة بمطالبة اعتراف الفلسطينيين بإسرائيل «دولة يهودية» واكتساب العبارة شرعية دولية بالاتفاقيات والأعراف الدولية السائدة، وفي القانون الدولي. ولكن الجانب الفلسطيني العربي يرفض ذلك لأنه يرى فيه تخليا علنيا عن حق العودة حتى قبل المفاوضات، غير أن الولايات المتحدة تبنت المطلب لتبديد مخاوف إسرائيل، فجاء في كلمة الرئيس الأمريكي السابق بوش في مؤتمر العقبة عام 2003 «أمريكا ملتزمة بقوة بأمن إسرائيل كدولة يهودية»[2]، وهكذا أصبحت يهودية إسرائيل مسألة

---

(1) اللجنة الملكية لشؤون القدس، الاستيطان اليهودي في مدينة القدس، مرجع سابق.

(2) جريدة الحياة الجديدة، رام الله، 5/ 6/ 2003.

دولية. فإسرائيل تصر اليوم على هذا المطلب حيث لم تعد تكتفي بالاعتراف بها دولة ذات سيادة وأمرا واقعا وإنما دولة يهودية بما يعطيها ذلك من مشروعية تاريخية ودينية. وهي بتلك المطالبة تهدف إلى تنازل الفلسطينيين عن كل مطالبة فلسطينية بحق العودة للاجئين الفلسـطينيين إلى داخل الأرض الفلسـطينية المحتلة عام 1948، كما أنه يعني أيضـا حرمـان الفلسـطينيين المواطنيـن في الأرض المحتلة 1948 مـن حق الإقامة في وطنهم، وشرعنة القوانين العنصرية الإسرائيلية ضدهم.

وقد حضر هذا المطلب بجلاء أثناء قمة كامب ديفيد الثانية عام 2000 تحت رعاية الرئيس الأمريكي الأسبق بيل كلينتون وحضور الرئيس الفلسطيني الراحل ياسر عرفات ورئيس الوزراء الإسرائيلي السابق إيهود باراك، مما أصابها بالفشل، ليس بسبب الموقف الفلسطيني المتعنت كما تزعم سلطات الاحتلال، وإنما بسبب اللاءات الإسرائيلية بشأن اللاجئين والقدس وإزالة المستوطنات، حيث عرضت إسرائيل «تنازلات» رمزية تختزل قضية حق العودة في إطار «جمع شمل العائلات» ضمن شروطها ومعاييرها، وتوطين اللاجئين في أماكن وجودهم وإضافة بند إلى الاتفاق يفيد بوضع حد للصراع من شأنه أن يحررها من كل مطلب مستقبلي بشأن تلك القضية، مما يعني دفن أي مسؤولية لها عن اللاجئين[1]. وقد تواتر ذلك الموقف الإسرائيلي مع خطة خريطة الطريق (2003) بإيراد 14 تحفظا بشأن رفض حق العودة وتقسيم القدس وإزالة المستوطنات، كما تكرر مع رفض المبادرة العربية للسلام التي أقرت بقمة بيروت 2002 وأعيد التمسك بها في قمم الرياض 2007 والدوحة 2009 وسرت 2010، وتنص على الانسحاب الإسرائيلي من الأراضي العربية المحتلة عام 1967 والتوصل إلى حل عادل بشأن قضية اللاجئين وفـق القـرار الدولـي 194 مقابـل التطبيـع. بينما وضعت إسـرائيل شـرط الاعتراف بها «دولة يهودية» أمام «المؤتمر الدولي حول السـلام في الشـرق الأوسـط» في أنابوليس تحت الرعاية الأمريكية في تشـرين الثاني (نوفمبر) 2007، مما أفشـله[2]، إذ إن مطالبة إسـرائيل بالاعتـراف بهـا «دولـة يهودية» تتناقض كليا مع مبـدأ حق العودة، مثلما تعني إسقاطا له ونسفا لأي مطالبة فلسطينية عربية به.

---

(1) عوزي بنزيمان، «أروقة السلطة: تعب المعركة»، نشر في: جريدة هآرتس، تل أبيب، 11/ 3/ 2000. وانظر: سليم تماري وريما حمامي، «انتفاضة الأقصى: الخلفية والتشخيص»، مرجع سابق، ص 11.

(2) جريدة الغد، عمان، 30/ 11/ 2007.

نظر إلى تحول القيم اليهودية لإطار مؤسسي على أنه إنجاز سياسي عند الأحزاب الدينية التي باتت تشكل، نتيجة لأسلوب الانتخابات النسبي، لسان الميزان السياسي بين اليسار واليمين، مما جعل إشراكها في الحكم أمرا حتميا لتشكيل الحكومات الائتلافية استلزم نوعا من الاستسلام لمطالبها، مما يشي بسياسة خاضعة لسلطة الدين تحت ضغط سياسي[1].

وقد حرصت الصهيونية على إضفاء الطابع الديني على الإطار الهيكلي المؤسسي للدولة، عبر تشكيل وزارة للأديان يتسلم حقيبتها حزب ديني، وتشريع قوانين مستمدة من الشريعة الدينية فيما يتصل بالسبت والأعياد والكشيروت (الطعام الشرعي)، ووجود محاكم دينية تعنى بقضايا الأحوال الشخصية، والاعتراف بجهاز القضاء الحاخامي للبت في القضايا المرتبطة بالأحوال الشخصية أمام المحاكم الربانية (الحاخامية) وفق أحكام الهالاخاة[2]. كما ظهر نظام تعليمي ديني مستقل خاص بالأحزاب الدينية السياسية، إلى جانب المدارس الحكومية والمدارس الدينية الأرثوذكسية[3]. كما أنشئت في وزارة التعليم شعبة خاصة بالتعليم الرسمي الديني، وقسم للثقافة التوراتية الأرثوذكسية وآخر للعناية بموضوع «الوعي اليهودي» في التعليم الرسمي[4].

ومنحت «الحاخامية الرئيسية» صلاحيات واسعة بوصفها المحكمة الدينية العليا، يتبع لها حاخامية عسكرية مسؤولة عن إدارة النشاطات الدينية في جيش الاحتلال، ومدارس دينية عسكرية وكلية عسكرية خاصة بالمتدينين واسمها «أورعتسيون». وتكمن المفارقة هنا في عدم التزام بعض العاملين داخلها كثيرا بالدين، بينما لا يؤيد بعضهم الصهيونية وقيام إسرائيل، أو يعتبر أن عمله مصدر رزق وليس رسالة، كما أن قلة

---

(1) Norman Zucker, The Coming Crisis in Israel: Private Faith and Public Policy, Cambridge, MIT Press, Cambridge Press, 1973, p.83.

(2) نافذ أبو حسنة، «المتدينون والعلمانيون في إسرائيل: قضايا النزاع»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 88، تشرين الأول (أكتوبر) 1999، ص 67-69.

(3) هشام عبد العزيز، «التعليم اليهودي العام حتى نهاية المرحلة الثانوية في فلسطين (1920- 1948)، رسالة دكتوراه غير منشورة، عمان، كلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية، 1993، ص261.

(4) سليم الجنيدي، «الدين والسياسة في إسرائيل»، بيروت، شؤون عربية، العدد 99، أيلول (سبتمبر) 1999، ص 75-77.

منهم يرسلون أبناءهم للخدمة العسكرية[1].

وقد أصدرت الحاخامية العسكرية عدة فتاوى دينية تحرض الجنود ضد القرارات العسكرية العليا، منها فتوى صدرت عن حاخامات الدولة المنضوين في إطار «الاتحاد العالمي من أجل أرض إسرائيل» عام 1993، تاريخ توقيع اتفاق أوسلو، تحرم الانسحاب من «أرض إسرائيل» وتبيح حمل السلاح ضد أي فلسطيني يحاول «استلابها». كما أصدر حاخامات الجمعية العبرية عام 1995 فتوى انتزعت الشرعية عن عملية التسوية السلمية ونواتجها، معتبرة أن الانسحاب من الضفة الغربية ومستوطناتها أمر محرم دينيا وعلى الجنود عدم إطاعة أي أوامر بهذا الخصوص، في وقت شككت فيه بأحقية الساسة التخلي عن مبادئ «الشعب اليهودي» والتحكم في قراراتهم المصيرية، كما أصدر الحاخام الأكبر السابق مردخاي إلياهو فتوى عقب مذبحة الحرم الإبراهيمي في الخليل في 25 شباط (فبراير) 1994 أباح فيها قتل النساء والأطفال من الفلسطينيين العرب وكل المعادين لإسرائيل، مبرئا (اليهودي المتطرف منفذ العملية) جولدشتاين من فعلته، كما صدرت فتوى في نفس العام تطالب جنود الاحتلال بعدم الانصياع لأوامر الانسحاب من المستوطنات. فيما حملت مجموعة الفتاوى التي صدرت عن الحاخامات ضد رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق إسحق رابين لخوضه في مسار العملية السلمية، مسؤولية اغتياله عام 1995 على يد إيال عمير (المتخرج في صفوف جامعة بار إيلان الدينية التابعة للأحزاب الدينية والمنتمي لمنظمة إيال الدينية المتطرفة التي تنادي بتطبيق مبادئ التوراة وبقتل من يخون أهداف الشعب اليهودي). ومع ذلك، فإن القوى الدينية تتساهل كثيرا في القوانين والتشريعات الدينية إذا تعلق الأمر بعمل المؤسسة العسكرية، ومن ذلك إباحتها تسيير دوريات مسلحة أيام السبت والأعياد اليهودية رغم الحظر الديني لأي نشاط في أيام السبت[2].

غير أن الولوج الديني في خضم مؤسسة عسكرية تتبع لدولة تصف نفسها بالعلمانية يشي عن توافق بين القادة العسكريين والزعماء الدينين حول الأهداف، فأسطورة التوراة بما تحمله من مضامين نصية تقدم المبرر المثالي للممارسات العدوانية التي يقوم بها رجال الجيش وتسبغ الشرعية على أعمالهم، الأمر الذي يتبين عبر وصفها العدوان

(1) جانسن، التنافر في صهيون: هل يمكن أن يقوم سلام في الشرق الأوسط؟، مرجع سابق، ص 189.

(2) عبد الغفار الدويك، «تصاعد التيار الديني في الجيش»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 144، نيسان (أبريل) 2001، ص 230-234.

الإسـرائيلي على لبنان 1982 «بحرب يلهمها الرب»، موصية الجنود بقراءة النصوص الدينية الداعية إلى تدمير أعداء إسرائيل بالنار والعاصفة، ومصدرة خريطة تزعم الحق في مسـاحات واسـعة من جنوب لبنان على أنها ميراث لإحدى قبائل إسـرائيل الاثنتي عشرة «آشر»، كما يتجلى أيضا عبر مشاركة الحاخامية العسكرية في العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة[1]، وإصدارها فتاوى تبيح قتل الفلسطينيين العرب وتشبيهها قبول ساسـة إسـرائيل بخريطة الطريق (2003) بمثابة «سـفك دماء اليهود جميعا»[2]. وتشـي سلسـلة الفتـاوى الحاخاميـة عن نزعة الجرأة التي باتـت تمتلكها القوى الدينية لانتقاد مؤسسة ظلت لفترات طويلة تمثل أهم مظاهر توحد اليهود وأبرز عوامل صهر بوتقته. غير أن تغير الظروف الداخلية والإقليمية، ومنها العملية السلمية واستحقاقاتها، إضافة إلى تصاعد مسار المقاومة الفلسطينية، وتراجع مستوى الأمن في الداخل الإسرائيلي، والإخفاقـات المتواليـة التي منيت بها المؤسسـة العسـكرية، التـي تجلى أبرزها مؤخرا فـي تصـدي المقاومـة اللبنانيـة للعـدوان الإسـرائيلي في تموز (يوليـو) 2006 وصمود المقاومة الفلسطينية أمام العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة، قد فسح المجال أمام تصاعد دور القوى الدينية في هذه المؤسسة. فبما أن السلم قد عجز عن تحقيق الأمن للقوى الدينية، فمن الحري بها تجاوز كل أجهزة الحكم والمؤسسات الرسمية في سعيها لفرض تصوراتها للأمن والسلام، خاصة في أوقات الشدائد والأزمات، مما أدى إلى ارتفاع مصداقية الخطاب الديني داخل المؤسسة العسكرية، في وقت يتجلى فيه الربط دوما بين مفهومي الأمن والعقيدة الدينية اليهودية التي تحض على استخدام القوة ضد الأعداء من الفلسطينيين العرب.

كما يشغل البعد الديني موقعا بارزا في السلطة السياسية، برز من خلال الاستجابة لمطلب المتدينين بعدم إصدار دستور علماني في ظل وجود «التناخ» (العهد القديم)، في وقت لم يرد فيه بن غوريون إثارة قضايا خلافية[3] حول دسـتور سـيحد مضمونه عـن حـدود الدولـة مـن النطـاق الجغرافي الذي قد تسـتوعبه لاحقـا. وللدين أثره في بلورة معالم النظام السياسـي، مثلما تجلى عند اختيار اسـم «الكنيسـت» لإبراز البعد

(1) جريدة إسرائيل اليوم (عبرية)، تل أبيب، 4/ 2/ 2009.

(2) جريدة الدستور، عمان، 7/ 4/ 2009.

(3) أسعد رزوق، الدولة والدين في إسرائيل، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، 1968، ص 47-54.

الديني والتاريخي في تشكيلها، فكلمة الكنيست في العبرية تعني الجمعية الدينية التي كانت تطلق في القرن الخامس قبل الميلاد وتقوم بالتشريع وتفسير الدين اليهودي إبان عهد «عزرا» و«نحميا»، وتتشكل من هيئة منتخبة مكونة من 120 عضوا (عدد مقاعدها حاليا)، ويرتد هذا العدد إلى عدد أعضاء «الجمعية الكبرى» في عهد عزرا، وإلى الأسباط الاثني عشر[1]. ونص قانون الكنيست، الصادر عام 1951، على أن القدس المحتلة مقره، وأن مدته أربع سنوات يحل بعدها نفسه، وله أن يحل قبل ذلك. ويظهر أثر البعد الديني في تشكيل الكنيست وعمله فيما عرف بالصراع الداخلي بين حكم القانون وحكم التوراة، وفي اعتماد التمثيل النسبي، الذي كان سائدا قبل قيام «الدولة»، مما يسمح بتمثيل الأحزاب الدينية فيه.

غير أن ذلك لم يحل دون حدوث صدامات حول طابع الدولة وتعريف اليهودي والحكم بموجب الشريعة الدينية، وإعفاء الفتيات وخريجي «اليشيفوت» من الخدمة العسكرية، وسط معطيات تشي بتزايد عدد الهاربين من خدمتهم العسكرية[2]، بنحو 60 ألف شخص، أغلبهم لا يمت بصلة للمدارس الدينية. وتتواتر إثارة تلك المشكلة مع كل تصعيد في المقاومة الفلسطينية، كما أثير مؤخرا أثناء العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة[3].

## أسباب تنامي دور التيار الديني السياسي في الكيان الإسرائيلي

تعددت الآراء المفسرة لتصاعد دور التيار الديني السياسي في «إسرائيل» بعد عدوان 1967 وحتى اليوم، فمنها من عزاه إلى إخفاق الصهيونية الاشتراكية، التي قادت الاستيطان، في تحقيق أهدافها إبان تبدد سحر نبوءة «العودة إلى الأرض» وفشل محاولة منح مضمون جديد لفكرتي «الاختيار» و«الرسالة»، مقابل دوي الصوت المطالب «بأرض إسرائيل الكاملة»، وانضمام كثيرون من أنصار العمل في صفوف اليمين، و«تساقط» الدور الطلائعي للاستيطان في ظل واقع جديد نشأت فيه بروليتاريا مرتبطة

(1) مأمون كيوان، «مستقبل المجتمع الإسرائيلي: جدل الاستقرار والتعايش الذاتي»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 101، شتاء 2001، ص 39–41.

(2) ديفيد لاندو، الأصولية اليهودية، ترجمة مجدي عبد الكريم، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1994، ص 355–361.

(3) جريدة الدستور، عمان، 29/ 2/ 2008.

بالمدينـة، مقابـل حـدوث تغيير تدريجي حـول الموقف من الدين والتقاليد، تجلى في أحـداث الحـرب أو فـي التفسـير الـذي مُنح لهـا والذي كانت أسسـه قائمة، إما لجهة تقلص الدوافع العقائدية وتحول الاهتمام إلى الحياة اليومية، وازدياد أعداد ما يسمى «النازحيـن خـارج إسـرائيل» بحثـا عن المـال والحياة الهانئة بعـد فقدانهم لها داخلها، وإما لجهة البحث عن عقيدة بديلة بإعلان التوبة والعودة إلى التعاليم الدينية. وفي أيار (مايو) 1977 انتهت فترة طويلة من حكم حزب العمل منذ قيام الدولة بعد هزيمته في حملتين انتخابيتين (1973 - 1977) اسـتتبعت بإخفاقات متوالية كان منها عام 2006 بحصوله على 18 مقعدا مقابل 12 مقعدا لليكود و29 مقعدا لكديما، تلاه تراجع آخر في انتخابات عام 2009 بحصوله على 12 مقعدا، كدليل على أن نسبة لا يستهان بها من الشعب قد أدارت ظهرها لهذا الحزب ولمبادئه.

فيمـا أدت إحـدى نتائـج عـدوان العام 1967 إلى دمج إنجـازات الدولة العلمانية بفكرة «الخلاص الديني» كما طورها أتباع الحاخام كوك نتيجة سـيطرة إسـرائيل على أهـم المواقـع التـي يعتقـد اليهود بقدسـيتها الدينيـة لديهم. ومنذ ذلـك الحين، أخذت السياسـة تتحول إلى مزيج من المصطلحات العنصرية العلمانية ومن الخطاب الديني والشـعارات الدينيـة القوميـة لمواجهـة القضايـا ذات الصلـة بالصـراع، مثـل الحروب ومواجهة الهجرة المعاكسـة الناجمة عن اهتزاز القناعة العقيدية بالوجود الإسـرائيلي، فيما عززت أهمية ربط البعد الأمني بالتراث القومي الديني من مكانة الدين. لقد أخذ الخطاب الديني يبرز بوصفه خطابا بديلا لما يعانيه الداخل من فراغ أيديولوجي ناجم عن تراجع «روح الصهيونية» في الإدراك الإسـرائيلي[1]، بعدما فقدت كلمة الصهيونية للأيديولوجية التي تشـكل مثلا أعلى يتجاوز المسـتوطنون ذاتهم الضيقة من خلاله[2]، وفي ظل ما يعتقده البعض بتسـاقط الإجماع الصهيوني حول الاسـتيطان الذي يشـكل ديدن الكيان الصهيوني، خاصة بين صفوف المسـتوطنين الذين هاجروا إلى فلسـطين المحتلة عام 1948، ومعظمهم من العلمانيين الأشـكناز، بقصد تأمين الرفاهية المادية والحراك الاجتماعي، خلافا لمستوطني الضفة الغربية المحتلة ذوي التوجه الصهيوني

(1) مصطفي كامل محمد، «إسرائيل بين احتياجات الأمن وتحديات السلام»، القاهرة، دراسات إستراتيجية، العدد 66، 1988، ص30.

(2) أحمد نوفل و«آخرون»، القضية الفلسطينية في أربعين عاما بين ضراوة الواقع وطموحات المستقبل، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1989، ص 67-76.

الديني[1]. فضلا عن أن البحث اليائس عن الهوية القومية لدى الجيل الشاب يؤدي إلى تصاعد القوى الدينية، ذلك لأن أشد الإسرائيليين علمانية يدرك أن الكنيس (المعبد اليهودي) مكان توحيد اليهود وجمعهم[2]، فيما يتعزز دور الدين عند التوجه إليه للتخلص من حالة القلق والحيرة الداخلية التي تنتاب الأغلبية، ومحاكاة «حصانة الاطمئنان الديني ومناعته» عند الجماعات الدينية الأرثوذكسية.

ويأخذ أحد التفسيرات بالاعتبار مجموعة الظروف الدولية والإقليمية المتغيرة منذ نهاية ثمانينيات القرن العشرين، التي أصابت أجندة المجتمع كله بعدما كانت تدور منذ العام 1948 حول بناء الدولة والهجرة إليها والتنمية فيها، فيما تركزت بعد العام 1967 حول تكريس أسسها وتقدمها «كدولة إقليمية كبرى» وتحسين علاقاتها الخارجية، بينما أعطت منذ العام 1982 الأولوية للمشاكل الداخلية، خاصة الاقتصاد وسبل استيعاب المهاجرين، وإعلاء مخاطر التهديد الخارجي لضمان تماسك المجتمع ووحدته[3]، خاصة في ظل تصاعد وتيرة المقاومة الفلسطينية العربية ضد المشروع الصهيوني التي كان يقابلها إبراز للخطاب الديني من الأحزاب الدينية السياسية وتصعيد للممارسات العدوانية ضد الشعب الفلسطيني.

بينما تنسب بعضها تنامي الدور إلى العامل الديمغرافي، بسبب الزيادة الطبيعية انطلاقا من عقيدة أن التكاثر يشكل نوعا من العبادة، مقابل الزيادة المستمرة في نسب «العائدين للدين»، أو بسبب الهجرة لأسباب دينية، فضلا عن تأسيس بعض الأحزاب الدينية السياسية لشبكة تعليمية وخدمية ودينية ضخمة. وقد تكمن صعوبة في التعرف على معايير ثابتة لتقسيم مجتمع معين من حيث مستوى التدين فيه، ومع ذلك قد تقف مجموعة دلائل تساعد على وضع تقسيم افتراضي، ومنها تقسيم اليهود إلى فئة المتدينين بنسبة 20٪-30٪، يقع 7٪ منهم يعرفون أنفسهم حريديم، مقابل 25٪- 30٪ علمانيين و50٪-55٪ تقليديين (يحافظون على بعض التعاليم وينتهكون

(1) عبد الوهاب المسيري، «الإجماع الصهيوني حول الاستيطان آخذ بالتساقط»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 326، نيسان (إبريل) 2006، ص 77-78.

(2) عليوة حسن، القوى السياسية في إسرائيل (1948- 1967)، الطبعة الثانية، بيروت، منظمة التحرير الفلسطينية، 1981، ص 86-87.

(3) باروخ كمرلينغ، التصفية: حرب أريل شارون ضد الفلسطينيين، ترجمة سمر عدنان، الطبعة الأولى، بيروت، الحوار الثقافي، 2005.

أخرى)، في وقت يتسم فيه الخط الفاصل أحيانا بين التقليديين والعلمانيين بالوهن وعدم الوضوح[1]، بما يخلق عند البعض «حرب ثقافات» فعلية دائرة منذ سنوات بين نموذج ديني يهودي مقابل حركة واسعة من العلمنة تنمو داخل أنحاء المجتمع، الأمر الذي يجعل من «الديموغرافيا» عنصرا حاسما[2]. غير أن البعض، مثل أمنون روبنشتاين يعتقد بأن التغير في الموقف من الدين يعود إلى النسبة الثابتة التي تحصل عليها الأحزاب الدينية السياسية في «الكنيست»، ورفض الموقف العلماني للأحزاب الاشتراكية الصهيونية، وتغير وجهة النظر من بعض مفاهيمها مثل رفض المنفى وتقاليده وتاريخه، وخيبة الأمل من سائر الحلول التي طرحت عليه، وبالتالي فإن عددا ليس قليلا يهجر الصهيونية ويعود خلف جدران «الجيتو» الروحية[3].

وثمة من يرصد مظاهر تصاعد تلك القوى في الكيان الإسرائيلي عبر حضورها في الحياة السياسية، من خلال المشاركة في الائتلافات الحكومية وفي العملية الانتخابية منذ انتخابات الكنيست الأولى عام 1949، وتمثيلها القوة الثالثة عموما في الحياة السياسية بعد حزبي العمل والليكود، حيث تراوح عدد مقاعدها قبل العام 1967 بين 15 و18 مقعدا، فيما انعكست نواتج العدوان على انتخابات 1969 بحصولها على 18 مقعدا إثر تغليب الخطاب الديني على النتيجة باعتبارها معجزة وبداية الخلاص، وهو الأمر الذي انسحب على نتائج حرب 1973 بطريقة معاكسة بتفسير الإخفاق نتيجة الابتعاد عن الدين فحصدت 17 مقعدا في انتخابات 1977، فيما حافظت على عدد مقاعدها تقريبا عام 1988 بحصد 18 مقعدا مقارنة بـ13 عام 1984، في ظل اندلاع الانتفاضة وغياب الأمن في الداخل الإسرائيلي، ثم ارتفع إلى 23 مقعدا عام 1996 بسبب تصاعد المقاومة في جنوب لبنان والعمليات الاستشهادية في فلسطين المحتلة وتراجع الأمن وإبرام اتفاقيات السلام (أوسلو عام 1993 والمعاهدة الأردنية-الإسرائيلية عام 1994) ونتاج تبني تلك الأحزاب مواقف متشددة حيال السلام وتجاه الفلسطينيين

---

(1) شاحاك وميزفينسكي، الأصولية اليهودية في إسرائيل، الجزء الأول، مرجع سابق، ص45. وانظر أيضا: جريدة يديعوت أحرونوت (عبرية)، تل أبيب، 10/ 2/ 2009.

(2) كلود كلاين، «مكانة الدين في إسرائيل: تفسير ديموغرافي»، مرجع سابق، ص 47-55. وانظر: عبد الله عبد الدائم، صراع اليهودية مع القومية الصهيونية: الصهيونية ومستقبل إسرائيل، الطبعة الأولى، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2001، ص 50-60.

(3) علي المحارمة، تصاعد القوى الدينية الإسرائيلية، الطبعة الثانية، عمان، دار الإعلام، 2006، ص151.

والعرب، فحصدت 28 مقعدا عام 1999، ومن ثم تراجعت إلى 22 مقعدا عام 2003 قبل حصد 27 مقعدا عام 2006[1]. وقد صاحبت التغيرات نتائج الانتخابات التي جرت في 10 شباط (فبراير) 2009 على وقع العدوان الإسرائيلي الأخير ضد قطاع غزة وصمود المقاومة الفلسطينية أمام آلة الحرب الإسرائيلية لأكثر من 22 يوما (انتهت بقرار إسرائيلي أحادي بالانسحاب في 18 كانون الثاني/ يناير 2009)، وإبان الانتخابات الأمريكية التي أفضت إلى تسلم باراك أوباما مقاليد الرئاسة، ووسط خلافات حادة في الداخل الفلسطيني بين حركتي حماس وفتح منذ منتصف حزيران (يونيو) 2006 أسفرت عن سيطرة حماس على القطاع، وأيضا جرت على وقع ذيول صمود المقاومة اللبنانية في وجه العدوان الإسرائيلي عام 2006، وذلك بتوجه الناخبين نحو مزيد من التشدد عبر حصول الليكود برئاسة بنيامين نتنياهو على 27 مقعدا مقابل 28 مقعدا لكاديما، و15 مقعدا لحزب «إسرائيل بيتنا» برئاسة المتطرف أفيغدور ليبرمان، وحصول شاس على 11 مقعدا ويهودوت هتوراة على 5 مقاعد، بينما تراجع العمل إلى 12 مقعدا[2]. غير أن رئيسة حزب كاديما ليفني وجدت صعوبة في تشكيل الحكومة بسبب حصول أحزاب اليسار-الوسط على 55 مقعدا مقابل ثقل تكتل اليمين في الكنيست بنحو 69 مقعدا، الذي ما لبث أن ارتفع إلى 74 بعد انضمام حزب كتلة التوراة الموحدة (ديني يميني متشدد) الذي يتمتع بخمسة مقاعد في الكنيست إليه.

(1) انظر: ماجد كيالي، «الأحزاب الدينية في إسرائيل: تناقضات السياسة والمجتمع»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 85-86، تموز (يوليو)- آب (أغسطس) 1999، ص 58- 60. وأيضا: بيسان عدوان، «حزب شارون الجديد ومستقبل الدولة الفلسطينية»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 163، كانون الأول (يناير) 2006، ص 134-136.

(2) جريدة يديعوت أحرونوت (عبرية)، تل أبيب، 13/ 2/ 2009.

## المبحث الثالث

## الموقف من القدس المحتلة

تحظى قضية القدس بإجماع الداخل الإسرائيلي، بكل مكوناته السياسية العلمانية والدينية، بزعم اعتبارها «عاصمة موحدة وأبدية لإسرائيل»، انبثاقا من معتقدات دينية يهودية ومضامين نصية توراتية وتلمودية، حيث يسحب اليهود مزاعم «الوعد الإلهي» و«الحق التاريخي» في «أرض إسرائيل» على المدينة المقدسة، في وقت حرصت فيه الصهيونية السياسية على تكريسها في إطار توظيفها للدين لتحقيق أهدافها في فلسطين المحتلة وتوحيد اليهود حولها لما تشكله من مصدر تعبوي مهم، من خلال ترسيخ مفاهيم العودة إلى الأرض المقدسة واتخاذ القدس «أورشليم» عاصمة لدولتهم وبناء الهيكل المزعوم فيها، بعد تحوير الاحتلال إلى «تحرير» واعتبار ضم الجانب الشرقي منها بمثابة «التوحيد»، وإطلاق التسميات الدينية عليها مثل مدينة الله، ومدينة داود، ومدينة صهيون.

ويجد موقف الإجماع الإسرائيلي من قضية القدس المحتلة، أسوة بقضايا الصراع العربي-الإسرائيلي الأخرى كاللاجئين والاستيطان والحدود والأمن، تجلياته من خلال الحركات والأحزاب السياسية، عبر تنقله من اعتبار القدس «العاصمة الموحدة الخالدة للشعب اليهودي» غير القابلة للتقسيم أو التفاوض وفق شاس وأغودات يسرائيل الدينيين وإسرائيل بعليا اليميني المعتدل وديجل هتوراه الديني المتطرف، إلى «القدس الموحدة والكاملة تحت سيادة إسرائيل بما فيها القدس الكبرى» حسب المفدال الديني الصهيوني، واعتبارها «القدس الموحدة والأبدية لإسرائيل» بحسب الليكود، فيما يتحايل العمل على الموقف عندما يرى أن القدس بكل أحيائها اليهودية هي «العاصمة الخالدة لإسرائيل» مع إمكانية الاتفاق على نظام خاص في ما تسميه إسرائيل «الحوض المقدس» بشكل يعبر عن فرادة المكان بالنسبة للأديان الثلاثة. ويجد ذلك الموقف مخرجاته اليوم من خلال استثناء حكومة الاحتلال اليمينية برئاسة

الليكـودي بنياميـن نتنياهـو للقـدس من أي اتفاق مع الجانب الفلسـطيني حول تجميد الاستيطان لفترة معينة بوصفه شرطا فلسطينيا للتفاوض بعد وقف الاستيطان.

وقد انتحى شاس جانب التشدد من الموقف تجاه القدس برهن مشاركته في أي تشـكيل حكومي ائتلافي بشـرط عدم خضوعها للتفاوض مع الجانب الفلسـطيني، مما يعكـس تزايـد العـداء للعرب داخل الحركة، خاصـة أثناء اندلاع الانتفاضة عام 2000. ولعـل موقـف شـاس والمفـدال يخالف المعتقـد الديني المسـيحاني المنـادي بانتظار «المسـيح المخلص» لإقامة الدولة وفرض السـيادة، وذلك بعدما التفا حوله واندمجا فـي الصهيونيـة، مقابـل بعض الجماعات اليهودية محـدودة التأثير مثل «نطوري كارتا» المعارضة للصهيونية والمنعزلة عن المشاركة في الدولة والمقاطعة لمؤسساتها بإقامة أتباعها في أحياء منغلقة في القدس، حيث تنطلق من موقف ديني يهودي من القدس باعتبارهـا مكانـا للعبـادة، وأن سـلطة اليهـود السياسـية عليها لا تكـون إلا عند مجيء الماشِـيح «المسـيح اليهـودي» الـذي يقيـم الدولة اليهودية، بينما تعـد إقامة الدولة قبل ذلك بمنزلة تجاوز على «الخلاص الرباني».

## القدس: البعد الديني

تعد مضامين نصوص التوراة والتلمود وتفسيراتهما إضافة إلى «القبالاه» (التراث الديني اليهودي) والهالاخاة (الشريعة اليهودية) المكون الأساسي لرؤية اليهود للمدينة المقدسة، حيث تشغل القدس مكانا مركزيا في الوجدان اليهودي، فهي ليست عاصمة داود وسـليمان السياسـية فحسـب وإنما العاصمة التي «لا يمكن للإله أن يسـتقر أو يعبَـدَ إلا فيهـا». ويطلق على القدس اسـم «صهيـون» في الموروث الديني حيث تضم جبل صهيون وقبر داود و«حائط المبكى» (البراق)، وقد أصبحت المدينة مركزا للدين اليهـودي، يتجـه إليهـا اليهـود ويذكرونهـا فـي صلواتهـم، خاصة فـي احتفالاتهم بعيد الفصح حيث يرددون «نلتقي في العام القادم في أورشـليم»، وهي أيضا المدينة التي كانوا يحجون إليها ثلاث مرات في العام، فاليهود يربطون الأرض المقدسـة بالشـعب المقدس كما أنهم يسـمون الأرض الموعودة «أرض الرب» المختارة، حيث يزعمون أن الرب اختص بها اليهود واختار لنفسه «أورشليم»، ولاعتقادهم أن «يهوه» سيسكن فيها. وتكشف تسمية «مدينة الرب» عن مدى التشبث اليهودي بالقدس، حيث التفريط بها يعني التفريط بمسكن الرب «يهوه». وتحظى القدس في «القبالاه» اليهودية بمكانة

المدينة التي «سيفيض منها الخير إلى السماء ومنها يوزع على بقية العالم، وهي الملكوت الذي سيحكم العالم ولا يفصلها أي فاصل عن الإله»[1].

وقد أحاط التشريع والتراث اليهودي مدينة القدس بكثير من القوانين والأساطير التي تشير إلى أن الإله خلق أورشليم عند خلقه العالم وأنه أقام خيمة الاجتماع فيها وصلى متمنيا ألا يعصاه أبناؤه. وهناك كذلك إشارات إلى «أورشليم»' في العصر المشيحاني، أي بعد عودة «المسيح المخلص» وقيادته الشعب اليهودي إلى فلسطين. وقد ظلت القدس على مر العصور إحدى البؤر المركزية للوعي الديني اليهودي، وتتم استعادة القدس في الصلاة الأساسية في الديانة اليهودية «شمونا إسراي» التي تتلى ثلاث مرات يوميا. بينما ظل اليهود عبر تاريخهم يتوجهون إلى الهيكل المزعوم في صلواتهم أملا في الوصول إلى الحالة التي تمكنهم من إعادة بنائه. ويعد الهيكل أقدس مقدسات اليهود، ويعد قدس الأقداس أقدس شيء فيه وجزءا من الهيكل نفسه الذي كان يضم تابوت العهد. وتقع فلسطين بالنسبة لليهود في مركز الدنيا فيما تقع القدس في وسطها والهيكل في وسط القدس، بينما يقع قدس الأقداس في وسط الهيكل[2]. ووفق التعاليم اليهودية، فإن قدسية «جبل الهيكل» تظل قائمة حتى بعد الزعم بدمار الهيكل، حيث بقيت القدس قبلة الصلاة اليهودية. كما اتبع التقويم اليهودي للصوم، حتى العصر الحديث، مراحل حصار وتدمير القدس على يد الإمبراطورية الرومانية. وتنطلق إسرائيل في إضفاء شرعية الحق التاريخي لليهود في القدس من الأسلوب الانتقائي للتاريخ الذي يتبعه اليهود ويقوم على الاعتراف بالتاريخ اليهودي منذ وجودهم في فلسطين وقيام مملكتهم وبناء الهيكل ثم دماره وحتى دمار معبدهم الثاني على يد الرومان في العام 70 ميلادية، مقابل إسقاط ما بعد دمار الهيكل الثاني من الذاكرة اليهودية حتى قيام «دولة إسرائيل» عام 1948[3].

ولكن رغم ما تضمنته التعاليم اليهودية من تبجيل وتقديس للقدس والهيكل،

---

(1) محمد إدريس، القدس في الفكر الديني الإسرائيلي، الطبعة الأولى، القاهرة، مركز الإعلام العربي، 2001، ص 196- 206.

(2) عدنان أبو عامر، السياسة الصهيونية تجاه مدينة القدس، الطبعة الأولى، القاهرة، المؤلف، 2009، ص 79-150. وانظر: أحمد القرعي، القدس: من بن جوريون إلى نتنياهو، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الدراسات العربي- الأوروبي، 1997، ص 23-50.

(3) دوري غولد، «القدس: الحل الدائم»، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العدد 26، ربيع 1996، ص 119.

ثمة من يذهب إلى نفي قدسية القدس عند اليهود، وإنما كان لها عندهم وضع سياسي معين في التاريخ، يريدون تحويله إلى نصوص دينية مقدسة، وفق ما توصلت إليه الأبحاث والدراسات وأكدته التوراة. فوفق ذلك المعتقد، فإن القدس لم تذكر في أسفار التوراة الخمسة، توراة موسى عليه السلام، مثلما لم ترد على لسان الأنبياء والآباء اليهود في العالم، حتى بعد فترة يوشع بن نون عندما دخل فلسطين وقسم أرضها بين (الأسباط) القبائل اليهودية الإثني عشر (وفق ما ورد في سفر يشوع)، حيث لم يتم فعليا احتلال المدينة لما يقرب من 200 سنة من دخوله إليها. فيما اختيرت القدس عاصمة الدولة أثناء ملك داود عليه السلام لأسباب جغرافية وسياسية وليست دينية، فيما يشير التاريخ إلى نشوب حروب طاحنة بين مملكة إسرائيل (سماريا) في شمال فلسطين التي اتخذت نابلس عاصمة لها، ومملكة يهوذا في القسم الجنوبي منها وعاصمتها القدس، ولو كان للقدس قيمة دينية عندهم لما تجرؤوا على سرقتها ونهبها وتخريب الهيكل فيها. ومن هنا تأتي شروحات التوراة والتلمود والمشناة (الشريعة الشفهية التي يزعم اليهود أنها نزلت على موسى عليه السلام) عن القدس، حيث تورد ذكريات القوة والسيادة والحرية الواردة في المزامير (أحد أسفار العهد القديم) والتي تتغنى بمرحلة السيادة بين عبوديتين حيث كان اليهود قبل القدس عبيدا في مصر وبعدها عبيدا في بلاد الرافدين. وينسحب ذلك الأمر على الهيكل المزعوم الذي تعرض للتخريب والهدم على أيديهم، في وقت لا يعترفون فيه بسليمان عليه السلام نبيا وإنما ملكا، بينما خلصت الأبحاث والدراسات التي أعدتها جماعات بريطانية وفرنسية إبان تنفيذ عمليات مضنية من البحث والتنقيب منذ العام 1865 إلى عدم وجود أي أثر للهيكل خلافا لما ذكرته التوراة[1].

ولكن سلطات الاحتلال شرعت بعد استيلائها على الأراضي المحتلة بالتنقيب والحفر بطرق سياسية وليست علمية، دون أن تسعفهم بإيجاد شيء، مما جعلهم يسطون على المسجد الأقصى المبارك بشكل مباشر بشتى الوسائل والأساليب، من أجل السيطرة عليه واحتلاله وتحويله إلى قدس يهودي بمنطق القوة الذي أقاموا به

(1) لقاء أجرته الباحثة مع الأمين العام للهيئة الإسلامية المسيحية لنصرة القدس والمقدسات في القدس المحتلة التابعة لمنظمة التحرير الفلسطينية الدكتور حسن خاطر في عمان، نشر في: جريدة الغد، عمان، 25/ 12/ 2010. وأيضا انظر: إدريس، أورشليم القدس في الفكر الديني الإسرائيلي، مرجع سابق.

الدولة تمهيدا لهدمه وإقامة الهيكل المزعوم مكانه، فيما يسعى الاحتلال اليوم إلى طمس الهوية الإسلامية العربية للقدس واستحداث هوية يهودية جديدة لها، دون أن يكون لذلك علاقة بالدين والتاريخ، وإنما تخص خيارات سياسية ينفذها الاحتلال بالقوة لتحقيق أهداف سياسية تؤدي إلى حماية المخطط الصهيوني القائم.

## تهويد القدس

نقلت الحركة الصهيونية منذ ما قبل العام 1948 أذرعها المؤسسية الاستعمارية كالوكالة اليهودية والصندوق القومي اليهودي «الكيرن كايميت» والمنظمة الصهيونية العالمية إلى القدس المحتلة، تزامنا مع إنشاء القوات المسلحة «الهاجاناة» عام 1920، وتركز أغلب المستوطنين، خاصة المتدينين منهم، في المدينة المقدسة، وتسريع خطوات إحكام القبضة التهويدية حولها[1]. وقد أسفر العدوان الإسرائيلي عام 1948 عن وقوع غالبية أملاك الوقف الإسلامي الفلسطيني في قبضة الاحتلال، بالتزامن مع إغلاق كثير من المساجد وتعرض أخرى للدمار بسبب العمليات العسكرية الإسرائيلية، وانتهاك حرمة مقابر المسلمين التي تعد جزءا هاما من أملاك الأوقاف الإسلامية في فلسطين. وقد استولت وزارة الشؤون الدينية الإسرائيلية على سلطات المجلس الإسلامي الأعلى آنذاك وأنيط بقسم فيها مهام إدارة أملاك الأوقاف الإسلامية، الذي رفض إعادة فتح المؤسسات التربوية في عدد من المدن الفلسطينية[2]. ورغم مساعي الاحتلال المتواترة لإلغاء نظام الأوقاف الفلسطيني بصورة كاملة، فإن المقاومة الفلسطينية كانت تحول دون ذلك. وبموجب قانون أملاك الغائبين الصادر عن الكنيست عام 1950 نقلت موارد نظام الأوقاف الإسلامية الموقوفة لخير المسلمين إلى يهود على شكل أراضٍ تابعة لدولة إسرائيل أو أراض يملكها الصندوق القومي اليهودي، بعد تصنيف المجلس الإسلامي الأعلى بأنه غائب، فشكلت إحدى المساهمات الهامة في جعل إسرائيل دولة قابلة للحياة. وفور صدور القانون تم إنشاء ما يسمى هيئة أو سلطة التطوير بصلاحيات واسعة تخولها شراء الأراضي والممتلكات من القيم أو الحارس الذي عينه القانون على أملاك الغائبين.

(1) حسين معلوم، «مركزية القدس بين مشروعات التسوية الإسرائيلية»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 127، كانون الثاني (يناير) 1997، ص 178-180.

(2) إبراهيم عبد الكريم، «الأوقاف الإسلامية في فلسطين»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 92، كانون الأول (ديسمبر) 1997، ص 49-51.

بينما سعت سلطات الاحتلال إلى تغيير واقع المدينة المقدسة استكمالا لما بدأته عام 1948 حينما بلغت مساحة بلدية القدس أقل من 20 كلم مربعا، وتشمل البلدة القديمة المسورة بمساحة 860 دونما، والبلدة الجديدة التي تطورت خارج الأسوار بمساحة تقارب نحو 19 كلم مربعا. وقد كان اليهود يملكون حوالي 25٪ من مساحتها أي نحو 5 كلم مربعة، بينما لم تزد ملكيتهم داخل البلدة القديمة عن 5 دونمات، فيما وصل مجموع ما استولى عليه الاحتلال بعد النكبة إلى حوالي 84٪، يقع معظمها في القدس الجديدة خارج الأسوار. وقد نشطت وتيرة المصادرات والتوسعات على حساب الأرض الفلسطينية بعد احتلال الجانب الشرقي من القدس عقب عدوان عام 1967، حيث تبلغ مساحة «بلدية القدس الموحدة» اليوم ما يزيد على 127 كلم مربعا، فيما تتراوح مساحة ما تسميه إسرائيل «القدس الكبرى» ما بين 400 و600 كلم مربع، ومساحة «حاضرة القدس» إلى ما يزيد على مليون دونم[1]. واستكمالا لنهج التهويد، أعلن «الكنيست» في آب (أغسطس) 1980 ضم شرق القدس إلى إسرائيل وتوحيدها مع الشطر الغربي، ومن ثم الاستيلاء على حائط البراق والساحة المقابلة له ومفتاح باب المغاربة المؤدي للحائط والساحة والسيطرة على البوابات الخارجية للمسجد وعرقلة عمليات ترميمه وتنفيذ الحفريات أسفله مما بات يهدد أساساته ويعرضها للانهيار، إضافة إلى تنفيذ الحفريات داخل البلدة القديمة وأسفل الأبنية التاريخية والإسلامية، وإبقاء أكثر من 100 ألف مقدسي، من أصل حوالي 260 إلى 350 ألفا، خارج جدار الفصل العنصري مهددين بسحب هوياتهم، وذلك في إطار سياسة الاحتلال لفصل القدس عن بقية أجزاء الضفة الغربية وضم الكتل الاستيطانية إليها وتغيير حدودها السياسية وأوضاعها الديمغرافية حتى تضم في النهاية أغلبية يهودية مطلقة بنحو 88٪ مقابل تخفيض عدد العرب إلى 12٪ فقط، في إطار مشروع 2020 الإسرائيلي، قيد التنفيذ حاليا من خلال الاستيطان ومصادرة الأراضي وهدم المنازل وطرد الأهالي وسحب الهويات[2].

وتتواتر اعتداءات الجماعات الصهيونية والدينية المتطرفة بحماية قوات الاحتلال

---

(1) اللجنة الملكية لشؤون القدس، القدس، الطبعة الأولى، عمان، اللجنة الملكية لشؤون القدس، 2010.

(2) إدارة الإعلام والمعلومات في مؤسسة الأقصى الدولية، عين على الأقصى، بيروت، مؤسسة الأقصى الدولية، 2010. وكذلك انظر: خليل التفكجي، «الاستيطان الإسرائيلي في مدينة القدس: الأهداف والنتائج»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 92، كانون الأول (ديسمبر) 1997، ص 32.

ضد الأوقاف والمقدسات الإسلامية، منذ ما قبل العام 1948 حتى اليوم، في معركة صراع قائمة لما تحتله تلك الأماكن من مكانة مقدسة عند المسلمين مقابل مزاعم صهيونية «بالهيكل»، فقد أسفرت ثورة البراق في 23/ 8/ 1929 عن استشهاد 116 فلسطينيا وجرح نحو 232 آخرين، نتيجة اعتداءات المتطرفين الدينين على الحائط (يطلقون عليه المبكى) الذي يشكل جزءا من الحائط الغربي للحرم القدسي الشريف، ويزعم اليهود أنه من بقايا أحد الهياكل التي بنيت عبر التاريخ القديم. كما نشطت الانتهاكات إبان عدوان 1967 بعد إعلان ضم الجانب الشرقي من القدس في 27 حزيران (يونيو) منه، عبر تنفيذ الحفريات تحت مزاعم أن الهيكل كان قائما في مكان قبة الصخرة الأمر الذي دحض علميا وتاريخيا، فضلا عن محاولات اقتحامه بحجة أداء الصلاة فيه ومحاولات تفجيره، على غرار إقدام اليهودي المتطرف دينيس وليم موهان في 21/ 8/ 1969 على حرق المسجد الأقصى بمساعدة سلطات الاحتلال التي قطعت المياه عن منطقة الحرم فور اندلاع الحريق وعرقلت وصول المواطنين العرب وسيارات الإطفاء إليها، وكاد الحريق يأتي على قبة المسجد لولا تمكن الفلسطينيون من إطفائه، ومع ذلك أتت النار على منبر صلاح الدين وعلى جزء هام من الناحية الجنوبية للمسجد[1]. وقد استتبع هذا الاعتداء بآخر، حينما اقتحم الصهيوني الأمريكي المتطرف ألن جودمان الحرم القدسي الشريف عبر بوابة الغوانمة التي تحاط دوما بحراسة أمنية مشددة، فأطلق النار على المصلين في 11/ 4/ 1982 موديا بحياة كثير منهم وجرح آخرين. كما ارتكبت قوات الاحتلال مذبحة أخرى في الحرم القدسي في 8/ 10/ 1990 أدت إلى استشهاد 23 وجرح 85 آخرين، بينما اندلعت انتفاضة الأقصى في 28/ 9/ 2000، بسبب اقتحام شارون باحة المسجد مطوقا بحراسة جنود الاحتلال فتصدى لهم الفلسطينيون العزل، مما أسفر عن استشهاد نحو 4000 شهيد وجرح مئات الفلسطينيين[2].

ويوجد في الداخل الإسرائيلي حركات وجماعات صهيونية، مرتبطة بالأحزاب السياسية وتحظى بدعمها، تهدف إلى تهويد القدس المحتلة والاستيلاء على المقدسات والأوقاف الإسلامية، خاصة المسجد الأقصى المبارك لهدمه وبناء الهيكل

(1) اللجنة الملكية لشؤون القدس، القدس، مرجع سابق، ص 5-10.

(2) لمزيد من التفاصيل انظر: اللجنة الملكية لشؤون القدس، القدس، مرجع سابق.

المزعوم مكانه، ومن أبرزها حركة «أمناء جبل الهيكل» التي تمارس نشاطاتها منذ العام 1967 لكنها سجلت حركة قانونية في وزارة الداخلية الإسرائيلية عام 1982، أسسها الحاخام مردخاي إلياهو، ومن بعده غورشون شؤلومون الذي يؤمن بإعادة بناء الهيكل المقدس في جبل البيت، وهو الموقع المقام عليه الأقصى. وتضم الحركة يهودا متدينين متحمسين لبناء الهيكل الثالث المزعوم، ويمولها يهود إسرائيل والولايات المتحدة، وتحظى بدعم الليكود، ومن نشاطاتها زيارة المسجد الأقصى صباح كل سبت فيما يسميه الأعضاء «الصعود» الأسبوعي لجبل الهيكل بحماية شرطة الاحتلال، وتعمل الحركة على وضع حجر الأساس الذي اقتلع من النقب، ولم يسمح بإدخاله إلى ساحة الحرم القدسي، ولا يزال موجودا قرب باب العامود. إضافة إلى حركة «عطيرات كوهانيم» التي تخطط لبناء الهيكل المزعوم، مقابل أخرى تحسب على القوى الدينية برز منها مؤخرا منظمة «أيال» التي ينتمي إليها قاتل رابين (عام 1995 على يد المتطرف إيال عمير)، ومقرها في مستوطنة «كريات أربع» وتدعو إلى «طرد العرب ومحاربتهم مع اليهود الخونة الماضين قدما في عملية السلام» بحسبها، وحركة «كاهانا حي» وهي حركة إرهابية متطرفة يتزعمها بنيامين كاهانا، نجل الحاخام المقتول مئير كاهانا، وتمولها منظمات صهيونية أمريكية وترى الانسحاب من «أرض إسرائيل» خيانة وانتحارا ونهاية «لدولة إسرائيل».

وتنشط مساعي إحكام طوق التهويد حول المدينة المقدسة وتبديل الأسماء العربية بالعبرية، وتوسيع حدود المدينة لتضم الكتل الاستيطانية والتضييق على مواطنيها المقدسيين لإجبارهم على الرحيل، ومواصلة الاعتداءات على المقدسات والأوقاف الإسلامية والمسيحية وعلى المصلين. إن الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة، من منطلق إدراكها لقدسية المدينة وموقعها في الوجدان اليهودي بناء على المعتقدات اليهودية السائدة، تسعى لفرض الطابع اليهودي عليها بمختلف الإجراءات، وعبر تعزيز موقعها في الخطاب السياسي من منطلق ديني في المفاوضات الفلسطينية-الإسرائيلية، التي تحتل القدس إحدى أبرز قضايا مرحلتها النهائية بموجب اتفاق أوسلو. وقد جاء التوظيف الديني للقدس في الخطاب الإسرائيلي استجابة من الليكود لحلفائه من القوى والأحزاب الدينية، مثلما جاء محاولة لإرضاء صفوف الرأي العام الذي يحذر من فكرة التفاوض أو التنازل عنها أو وقف الاستيطان فيها، بينما استخدم العمل نفس الخطاب في سبيل الحصول على دعم الداخل الإسرائيلي لخطوات محدودة

في العملية السلمية، بعد تأجيل التفاوض حولها إلى فترات زمنية ممتدة[1]، مما يجعل قضية القدس تحتل موقعا مركزيا في مسار الصراع العربي-الإسرائيلي، وإحدى أبرز قضاياه المصيرية الشائكة، بسبب اختلاف رؤية كل طرف حيالها وتمسكه بأحقيته الدينية التاريخية فيها.

(1) إبراهيم أبو حليوة، «القدس: الممارسات الإسرائيلية والقانون الدولي»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 62، أيار (مايو) 1997، ص 126-133.

## المبحث الرابع

## الصهيونية الدينية

يتنـاول هـذا المبحث موضوع الصهيونية الدينية عبر مطلبين، يتضمن الأول منهمـا نشـأة ومفاهيـم الصهيونيـة الدينيـة، فيمـا يتضمن الثاني موقـف الحركات والأحزاب الدينية الصهيونية من الصراع العربي-الإسرائيلي.

# المطلب الأول

## نشأة ومفاهيم الصهيونية الدينية

تتماهى منطلقات الصهيونية الدينية، كإحدى أبرز تجليات الدمج بين الدين والسياسة في الكيان الصهيوني، مع آراء ومقولات مؤسسي الحركة الصهيونية، في نقطة التلاقي عند إضفاء هدف الاستيطان الاستعماري الإحلالي في فلسطين المحتلة بالنص الديني لتأطيره مخرجا شرعيا لمزاعم «أرض الميعاد» و«شعب الله المختار» و«المسيح المخلص» بعد الالتفاف عليه. وقد تصاحب ذلك الترادف في المرامي مع بدايات المشروع الصهيوني في فلسطين المحتلة، فيما تعززت مسيرته عند أبرز المفاصل التاريخية في الصراع العربي-الإسرائيلي، بحراك استيطاني نشط وبإحكام القبضة التهويدية حول القدس المحتلة، وبرفض حق عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم وأراضيهم التي هُجروا منها بفعل العدوان الإسرائيلي عام 1948، والتي تتناغم جميعها مع «اللاءات» التي يطلقها اليمين الصهيوني المتطرف جهرا، بينما يمارسها اليسار الصهيوني عمليا عقب صبغها بمسوغات تجميلية لا تشي بمضمونها.

وتندرج الصهيونية الدينية في إطار ما يعرف في الكيان الإسرائيلي بتيار اليهودية الأرثوذكسية، التي تعني العقيدة القوية الملتزمة والمستقيمة، واستعملت مصطلحا لأول مرة في تاريخ الدين اليهودي عام 1808 من الإصلاحيين ناعتين بها المحافظين المعارضين لهم، الذين قبلوها بدورهم، وأخذوا يسمون أنفسهم بها فيما بعد. وقد ظهرت اليهودية الأرثوذكسية رد فعل على اليهودية الإصلاحية، لدرء خطر الذوبان إذا ما استجاب اليهود لدعوات الاندماج في مجتمعاتهم والخروج من أحيائهم المغلقة وأفكارهم التقليدية بانتظار المسيح تمهيدا «للعودة»، وللتوفيق بين المعتقدات والممارسات الدينية ومتطلبات العصر الجديد، فأخذت تدافع عن تراث الجيتو اليهودي وعن فكرة الانغلاق و«الاختيار الإلهي»، بحث اليهود على رفض مطالبات التحرير والمساواة لما تحمله من مخالفة للتقاليد الدينية اليهودية. وقد ساعد التخوف من الذوبان على الهجرة إلى فلسطين بوصفه جزءا من المعتقدات الدينية.

وكان الحاخام شمشون رفائيل هيرش (1808–1888) من أوائل الحاخامات الذي عرضوا أفكار اليهودية الأرثوذكسية بصورتها الحديثة.

## اليهودية الأرثوذكسية

تشكل اليهودية الأرثوذكسية إحدى التيارات الرئيسية في الديانة اليهودية في العصر الحديث، ظهرت في النصف الأول من القرن التاسع عشر امتدادا لليهودية التلمودية أو «الربانية»، التي سيطرت على حياة الجماعات اليهودية منذ دمار ما سمي بالهيكل الثاني عام 70م حتى ظهور حركة التنوير الأوروبية وانبثاق دعوات الإصلاح اليهودية إلى تحرير اليهود وتحطيم عزلتهم وانغلاقهم. ومثلما كانت الحركة الإصلاحية نتاج حركة «الهسكالاة» (التنوير) اليهودية، فإن التيار الأرثوذكسي شكل إحدى نواتج الحراك الإصلاحي.

وتقوم الأسس العقائدية الأرثوذكسية على النظر إلى الدين اليهودي نظام حياة قبل أن يكون عقيدة، وعلى رد مصدر التوراة إلى اللّه تعالى، ممثلا في أسفار موسى الخمسة التي سلمها اللّه تعالى لنبيه على طور سيناء إلى جانب توراة أخرى غير مكتوبة، شفهية، دونت فيما بعد تحت اسم «المشناه»، لتشكلا معا ما يسمى التعاليم الدينية اليهودية (الهالاخاة) غير القابلة للتغيير والتبديل لصلاحها في الدين والدنيا معا، ولأزليتها المستمدة من أزلية الإله نفسه، فيما يكلف اليهودي الأرثوذكسي بطاعة نصوصها والالتزام بطقوسها الدينية شريطة تخرجه في المدارس الحاخامية وحصوله على إجازة تؤهله لذلك، فيما تعد اللغة العبرية لغة الصلاة عندهم. وتؤمن اليهودية الأرثوذكسية بأن اليهود «شعب اللّه المختار» الذي عليه العيش منعزلا عن «الأغيار» لتحقيق رسالته، وأن «الخلاص» لا يتم إلا بعودة المسيح المنتظر لتحقيق «العودة»[1]. غير أن ذلك المفهوم تعرض للتحوير من تيارات تنضوي في إطارها، رفضت بعضها، في البداية، التعاون مع الصهيونية لكونها تمثل الكفر بالديانة اليهودية وتجاوز أوامر التوراة، ولكنها تقبلت الأمر الواقع بعد وعد بلفور عام 1917 الذي عدته هبة إلهية «لمساعدة شعب إسرائيل للعودة إلى «أرض إسرائيل» لا يتم تحقيق البعث إلا فيها، بينما تشكل الصهيونية تحقيقا للتعاليم الدينية ووعودها، فأخذت تساهم في استيطان

(1) Eisenstadt, Israeli Society: Publication Series in the History of Zionism and Yishuv, The Institute of Contem, op.cit, p.p.309– 310.

فلسطين تحت ذريعة الدين، ونادت بتجاوز ركيزة «المسيح المنتظر» والعودة إلى «أرض الميعاد» مباشرة لتسهيل مجيئه. وقد نشطت الصهيونية منذ البداية داخل هذا التيار ووجدت فيه مجالا خصبا لدعوتها بسبب نظرتها إلى اليهودية دينا وقومية معا، كما ساهم هذا التيار في الصهيونية منذ ما قبل 1897، على يد مجموعة من المتدينين الأرثوذكس، ومنهم الحاخامات تسفي هيرش كاليشر، ويهودا القلعي (1798-1878)، وصموئيل موهيلفر (1824-1898)[1].

وفي ضوء ذلك، تفرق الأدبيات الدينية اليهودية في الوقت الحاضر بين الأرثوذكسية والأرثوذكسية المتطرفة أو المتشددة، أي الحريديم، ويطلق اللقب الأول على اليهود الأرثوذكس الذين يعترفون بالصهيونية وبدولة إسرائيل ويشاركون في الحياة السياسية[2]، بينما يُطلق اللقب الثاني على غلاة الأرثوذكس الذين يرفضون الحركة الصهيونية العلمانية لتجاوزها لإرادة الإله في «العودة» وعدم انتظار «المسيح المخلص»، غير أن بعضهم يشارك في الحياة السياسية، مقابل من ينأى عن «الدولة» ويعتزلها (سيبحث في المبحث الرابع). ومع ذلك لا توجد أحزاب دينية صهيونية وأخرى غير صهيونية، فجميعها أقرت بوجود «دولة إسرائيل» وأسهمت فيها، وتعاملت مع نظامها السياسي وساهمت في عمليته السياسية بشكل أو بآخر.

ورغم علمانية دولة إسرائيل، فإن للأرثوذكسية اليهودية نفوذا كبيرا داخلها، حيث تعد الملة الرئيسة فيها، دون التيارات اليهودية الأخرى كالإصلاحية والمحافظة، فيما تحولت دائرة الهيئة اليهودية الأرثوذكسية إلى وزارة الشؤون الدينية بعد قيام «الدولة»، بعدما كانت تابعة للوكالة اليهودية. وتتجلى مظاهر نفوذها في وجود أربعة أحزاب دينية أرثوذكسية، وانتشار الكيبوتسات الدينية (أي تركيز عدد من المستوطنات في رقعة واحدة من الأرض) التي اكتسبت بعدا دينيا رغم طابعها الاشتراكي ومُثلت داخل الكنيست وباتت أكثر قربا من اليمين، إضافة إلى وجود نحو 7000 معبد ديني أرثوذكسي، والسيطرة على الحاخامية الرئيسة المهيمنة على توجيه دفة الشؤون الدينية

---

(1) رزوق، الدين والدولة في إسرائيل، مرجع سابق، ص 20-25. ولمزيد من التفاصيل انظر:
Rackman, Modern Halakhah for our Time, op.cit., p.p1-16.

(2) لمزيد من التفاصيل عن نشأة وتطور تلك الأحزاب والقوى، انظر: أحمد عبادي، «دراسة في الأحزاب السياسية في إسرائيل»، رسالة ماجستير غير منشورة، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية، 1970، ص29. وانظر أيضا:
Oscar Kraines, Government and Politics in Israel, London, George Allen, 1961, p.77.

والمحاكم الحاخامية، بما فيها حاخامية جيش الاحتلال، والإشراف على المنظومة التعليمية الدينية وإنشاء العديد من اليشيوف، بينما تحمل مواقف متشددة وعدائية من الحقوق الفلسطينية العربية وتعارض فكرة الانسحاب من الضفة الغربية وقطاع غزة بصفتهما جزءا من «أرض إسرائيل» لا يمكن التنازل عنهما احتكاما إلى «الوعد الإلهي»[1].

## الصهيونية الدينية: توظيف الدين في السياسة

لم تكن الصهيونية الدينية صنيعة الصهيونية السياسية وإنما ظهرت من مكامنها في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تيارا وسطا يتموضع بين الصهيونية السياسية والأرثوذكسية الدينية المتشددة (الحريدية)، مثلما كانت نتاج النبوءات والأساطير الدينية اليهودية ووليدة كتابات كثير من الحاخامات اليهود، مثل موشيه بن نحميان الملقب «رمبان» (1194–1270) ويهودا القلعي وإبراهام كوك ونجله إسحق (1895–1935)، الذين أضفوا الشرعية الدينية على أهداف الصهيونية، عبر التركيز على «طهارة» تربة فلسطين ومكانة القدس الدينية عند اليهود بصفتها «مدينة الشعب المقدس» ومركز الدين اليهودي، واعتناق فكرة سكون «إله اليهود» في صهيون، وفق ما جاء في المزامير[2]. كما ترتكز جذور الصهيونية الدينية على أقوال الفيلسوف اليهودي في العصور الوسطى الرابي موسى بن ميمون، بينما يعد كل من مؤسس الحركة الحسيدية في بولندا الرابي يسرائيل بعل شيم طوف والحاخام كاليشر والحاخام إلياهو جوتماخر (1874–1976) من كبار رجال التصوف اليهودي في القرن التاسع عشر وبمثابة «المبشرين الأوائل»، نظرا لما احتلته فلسطين من مكانة هامة في فكرهم الديني[3]، ولتأثيرهم في تشكيل الأحزاب الدينية الصهيونية فيما بعد. فيما يعتبر الحاخام موهيليفر، الذي أقام مع أتباعه مستوطنة «رحوفوت»، من أوائل المتدينين الذين تعاونوا مع العلمانيين وأدمجوا الأرثوذكسية الدينية بالقومية اليهودية.

(1) سائد خليل عايش، اليهودية الأرثوذكسية، الطبعة الأولى، القاهرة، مركز الإعلام العربي، 2007، ص 176–180. وأيضا انظر:

Reuven P. Bulka, Dimensions of Orthodox Judaism, KTAV, New York, 1983.

(2) سفر المزامير، الإصحاح التاسع، الآية 11. وانظر: عايش، اليهودية الأرثوذكسية، مرجع سابق، ص 178.

(3) Heller, The Zionist Idea, op.cit., p.111.

وقد أسهمت عملية تحوير الصهيونية الدينية للمعتقد المسيحاني في حركة الهجرة والاستيطان في فلسطين تحت ذريعة الدين، حيث اعتبر الحاخام موشيه بن نحمان «أرض إسرائيل» المكان الوحيد المناسب لتأدية الوصايا الدينية الواردة في التوراة، وبالتالي فإن الاستيطان فيها «واجب ديني يوازي فرائض التوراة» ويمهد الطريق لمجيء «المسيح المخلص». وقد تم تفسير هذه الفريضة فيما بعد كواجب مزدوج يلتزم به اليهود بالهجرة إلى «أرض إسرائيل» والعيش فيها تمهيدا لمجيء «المسيح المخلص»[1].

لقد اتبعت الصهيونية الدينية خطى الصهيونية العلمانية من دون توجيه المشروع الصهيوني نحو اتجاه معين بحكم انسجامه في المحصلة مع أهدافها، ولكنها دفعت في الوقت نفسه باتجاه «دولة» تطبق أحكام الشريعة اليهودية، اعتقادا بإمكانية تنفيذ «الدولة اليهودية» لتعاليم الهالاخاة مع مرور الزمن بما قد يمهد الطريق لمجيء «المسيح المخلص» دون أن يكون شرطا مسبقا لذلك، حيث رأى الحاخام إسحق كوك أن هذه العقيدة تستند إلى المسيحانية، معتبرا أن «الخلاص القومي اليهودي خطوة أولى نحو الروحانية التي تنسبها التقاليد اليهودية إلى عصر المسيح المخلص»[2]. وعلى النسق نفسه، دعا الحاخام يهودا فيشمان ميمون، الذي تقلد منصب أول وزير للشؤون الدينية في «دولة إسرائيل»، إلى إقامة المؤسسة القضائية القديمة «السنهدرين» لإعادة بناء المجتمع اليهودي في فلسطين[3]. وقد علقت الصهيونية الدينية آمالها في التجدد اليهودي على مواقف اليهود تجاه الدين والتقاليد، فقد مثل الانعتاق السياسي، عندها، الاندماج بما يعني الهرب من الحياة اليهودية التقليدية في أرجاء الغرب، فطرحت بدلا منه انعتاقا ذاتيا، أي اتجاها نحو التحرير الداخلي يعيد لليهود طابعهم الديني الأصيل.

غير أن البداية الحقيقية للصهيونية الدينية انطلقت في العصر الحديث من أفكار الحاخام يهودا القلعي، الذي استوطن فلسطين في العام 1874 حتى وفاته، وزار عدة

(1) هاني عبد الله، الأحزاب السياسية في إسرائيل: عرض وتحليل، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1981، ص 85.

(2) Myron Joel Aronoff, Religion and Political, U. S. A, Transaction Books, New Brunswick, 1984, p.p. 66– 68.

(3) انظر في ذلك: حسن ظاظا، الشخصية الإسرائيلية، الطبعة الأولى، دمشق، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، 1985، ص 51–54.

دول أوروبية للترويج بين اليهود لأفكار «الخلاص» بالرجوع إلى التلمود وأساطير القبالاة، والهجرة الجماعية إلى فلسطين دون انتظار المسيح المخلص، من أجل تعمير «الأرض الخراب» وإحداث ما سماه «الحضور الإلهي» وإقامة المستعمرات اليهودية مقدمة لظهوره[1]. وقد تأثر الحاخام كاليشر بأفكاره، معتقدا أن بداية الخلاص تكمن في «السعي إلى صهيون» (القدس) بقصد الاستيطان وشراء الأراضي بصفتها «أهم وصايا التوراة»[2]. ولكن الصهيونية الدينية قفزت إلى الأمام على يد الحاخام إبراهام كوك الذي سخر عقيدة القبالاة لخدمة الأهداف الصهيونية، فأنشأ عام 1924 مدرسة «مركاز هراف» الصهيونية الدينية، وحدد ثلاثة مبادئ رئيسة لتنظيم العلاقة بين التقاليد الدينية والقومية اليهودية تتمثل في إضفاء معنى ديني لمركزية «أرض إسرائيل» في الحياة اليهودية، وتنمية الإدراك الحسي للعلاقة بين الدين اليهودي ونشاط الصهيونية العلمانية، إضافة إلى إعطاء أهمية عالمية للنهضة اليهودية من خلال نظام الفلسفة الدينية[3]، مقابل رفع الحاخام صموئيل حاييم لانداو، أحد قادة الصهيونية الدينية العمليين، لشعار «التوراة والعمل» الاستيطاني كأحد الأوامر الدينية. بينما اعتقد الحاخام مائير بار إيلان، أحد زعماء المزراحي، أن التوراة والتقاليد الدينية قوانين إلهية، وبانتفاء الفصل بين الدين والدولة في اليهودية[4].

لقد نظرت الصهيونية الدينية إلى جهود الحركة الصهيونية في اليشوف على أنها إرساء لقواعد مجتمع يهودي في فلسطين، وأعمال دينية حتى وإن قام بها أناس غير دينيين. واعتبرت أن إقامة الدولة استمرار حقيقي للدين اليهودي وجزء من تاريخ الشعب اليهودي، رغم أنها جاءت دولة علمانية أقيمت، في غالبها، ثمرة فكر وجهود الأفراد والهيئات التي تخلت عن أطر اليهودية التقليدية وصيغت بواسطة تيارات فكرية علمانية، ولكن ثمة سعي لدى الصهيونية الدينية لتحويل إسرائيل إلى دولة تنفذ فيها أحكام وتعاليم الشريعة الدينية في كل مناحي الحياة. ومن هنا فإن دعاتها اختاروا، بخلاف بعض المتدينين الحريديم، طريق التكيف مع الوضع القائم باعتبارها معجزة

(1) مركز زايد للتنسيق والمتابعة، الدولة والدين في إسرائيل: مواجهة أم اتفاق، مرجع سابق، ص37.

(2) Heller, The Zionist Idea, op.cit., p.111.

(3) للاطلاع على أبرز مقولات الحاخام كوك انظر:

Aronoff, Religion and Political, op.cit., p.p64–66 p.72.

(4) Eisenstadt, Israeli Society: Publication Series in the History of Zionism and Yishuv, The Institute of Contem, op.cit., p.p.7– 12.

من اللّه (تعالى) تحتم عليهم وظيفتهم التاريخية المشاركة في بناء الدولة ودفعها نحو مستويات روحية أعلى، فقدموا بنية تحتية تدعم الدولة القائمة، مثل أي حزب علماني آخر، فنشأت علاقة شبه تكافلية بينها وبين الصهيونية السياسية العلمانية.

وقد أعطى قيام «دولة إسرائيل» دفعة قوية لمفاهيم الصهيونية الدينية ولتعزيز دعواها بجعل «أرض إسرائيل» النقطة المركزية في حياة اليهود، خاصة بعد عدوان 1967، التي نظرت إليه دليلا على أن «اليهود يعيشون في عصر يسمع فيه وقع خطوات «المسيح المنتظر» وأوج لحظات الخلاص الذي بات قوميا بعدما بات تجسيدا حيا للقيم الدينية، وإلصاق تهمة الخيانة بحق من يفرط «بأرض إسرائيل»، والنظر إلى التوسع الاستيطاني كتدريب عملي على ثوابت العمل الديني في مراحل قادمة بما يجسد التمسك «بأرض إسرائيل التاريخية»[1]، وقد تجسد ذلك عمليا بإحكام طوق التهويد حول القدس المحتلة وإقامة المستعمرات داخل المدن العربية، ومشاركة الحاخامية العسكرية في العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة[2].

---

(1) Myron J. Aronoff, Frontiertown: The Politics of Community Building in Israel, Manchester, Manchester U.P., 1974, p.p19-23.

(2) جريدة إسرائيل اليوم (عبرية)، تل أبيب، 4/ 2/ 2009.

## المطلب الثاني

## موقف الحركات والأحزاب الدينية الصهيونية من الصراع العربي-الإسرائيلي

إن محاولة بيان موقف الحركات والأحزاب الدينية الصهيونية من الصراع العربي-الإسرائيلي ومدى تأثيره في السياسة الإسرائيلية تجاه أبرز قضاياه، يكشف عن سمة التماهي مع توجهات أغلب التيارات الرئيسية داخل الكيان المحتل، من يمينية ويسارية، بعدما ذابت الفوارق بينها أمام هدف قيام المشروع الصهيوني الاستعماري الاستيطاني الإحلالي في فلسطين المحتلة عام 1948، وبلغت حد التساوق عقب عدوان 1967، وصولا إلى اليوم، وإن تغايرت طروحاتها حياله بحكم طبيعة وماهية مرتكزاتها، مع تماثل الأساليب والوسائل.

إذ تنطلق تلك القوى في منظومتها الفكرية والأيديولوجية تجاه الصراع من منظور ديني توراتي تلمودي، باتت تمثل معه «الهالاخاة» (الشريعة اليهودية) الحكم الفيصل بالنسبة إليها في الشأن السياسي وفي العلاقة مع «الآخر»[1]، مشكلة بذلك «إطارا» تنسج منه أساطير لا تزال متلبسة، حتى اليوم، لمقولات أحقية «الشعب اليهودي» في «أرض إسرائيل» وفق «وعد إلهي تاريخي» يشي بالخلاص على يد «المسيح المنتظر» بعدما جرى الالتفاف حول مفهومه اليهودي عندهم، مما يسمح بإنتاج تجمع مغلق داخل إطار شمولي ونسق موحد يسود في أعطافه التعصب والتطرف، تأصيلا لنزعة «تاريخانية» (Historicism) تزعم بإيقاعات أو أنماط ومراحل لا بد من حدوثها ضمن مسار محتوم للتاريخ، مع قولبة المجتمع والدولة والسياسة في إطاره الذي يتجسد، في نظر الفيلسوف التنويري اليهودي كارل بوبر، في الصهيونية بزعم حتمية عودة اليهود إلى «أرض الميعاد» وإعلاء دعاوى عنصرية وعرقية مناهضة «للآخر»، ضمن كيان صهيوني محكم الانغلاق، مما ينذر بمحاذير خطرة، حتى وإن أنكرت

(1) هركابي، قرارات إسرائيل المصيرية، مرجع سابق، ص 240.

الأمم المتحدة ذلك خضوعا لضغط القوى الإمبريالية الغربية[1].

ويجد الموروث التاريخي الديني اليهودي بعناصره الثلاثية المتداخلة من «أرض إسـرائيل» و«الشـعب اليهـودي» و«التعاليـم التوراتية والتلموديـة»، مخرجاته عند تلك الحركات والأحزاب في المؤتمرات الحاخامية المتواترة منذ العام 1844، التي أكدت تلازميـة الربـط بينهـا بوجوب العودة إلـى «أرض الميعاد» والمدينة المقدسـة بصفتها واجبـا شـرعيا مقدسـا منبثقـا من تعاليم الديانة اليهودية التـي تفرض على كل يهودي العودة إلى «أرض الآباء والأجداد»[2]، ورفض التنازل عن أي شـبر منها لما يشـكل مخالفة صريحة للشرائع الموسوية، تحقيقا «لوعد إلهي» أطلقه الرب إلى سيدنا إبراهيم (عليه السلام) وذريته من بعده[3]. إن تلك الحركات والأحزاب، التي تتباين فيما بينها بالجزئيات، تؤمن بقدسية «أرض إسرائيل» وترفض التنازل عنها لأية جهة غير يهودية، فيما ينبع التمايز، المتحرك غير الثابت وفقا للمتغيرات، من طرائق إدراكها للنصوص الدينيـة وتفسـيراتها وليـس مـن أولويـة البعد الديني تجاه «أرض إسـرائيل». وثمة من يصنف مواقفها من الصراع إلى موقفين، الأول يرفض التنازل عن أي جزء من «أرض إسرائيل» وقيام دولة فلسطينية مستقلة ووجود سيادة أجنبية على الأرض الواقعة بين نهر الأردن والبحر المتوسط وتقسيم القدس باعتبارها «عاصمة موحدة وأبدية لإسرائيل» والتنازل عن الجولان، ووقف التوسـع الاسـتيطاني في الأراضي المحتلة عام 1967، خاصة في القدس والخليل، وبالتالي فهو يرفض العملية السـلمية. ويندرج في إطاره «المفـدال» (الدينـي القومـي) الذي تشـكل نتاج توحيد حزبـي «المزراحي» و«العامل المزراحـي» عـام 1956، وحـزب تامـي «قائمة تقاليد إسـرائيل»، وموراشـاه «التراث» (التوراتـي المتطـرف) وحركـة «غوش إيمونيـم» (جماعة المؤمنين) الاسـتيطانية التي استقلت عن المفدال عام 1974[4]. إذ يعد المفدال أن الحركة الصهيونية أداة مركزية لتجسيد فكرة عودة «الشعب اليهودي» إلى «أرض إسرائيل» حسب رؤيا آباء الحركة

---

(1) كارل بوبر، «أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية»، الكويت، عالم المعرفة، العدد 292، نيسان (أبريل) – أيار (مايو) 2001، ص 15–17.

(2) ربيع، إطار الحركة السياسية في المجتمع الإسرائيلي، مرجع سابق، ص 133–134.

(3) سفر التكوين، الإصحاح الثالث عشر، الآية 14–16.

(4) جلال الدين علي، «الصراع بين الليكود والعمل وأهمية عملية التسوية»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 136، نيسان (أبريل) 1999، ص 158–159.

الصهيونية الدينية، معتقدا أن وحدة «الشعب اليهودي» في «أرض إسرائيل» والمنفى، والرابطة الثلاثية للشعب والأرض والتوراة لن تنفصم[1]. وقد أصاب تلك المواقف مزيد من التشدد حال انتقال مركز الثقل داخل المفدال إلى التيار الحريدي المتطرف قوميا ودينيا والمناهض لفصم العلاقة بين الدين والدولة والمغرق في أرثوذكسيته، والمتمسك «بأرض إسرائيل التاريخية»، رافضا التنازل عنها وفق التعاليم اليهودية، فوجد أصوله الفكرية عند جماعة «جوش إيمونيم» الاستيطانية، التي ارتبط بها وأسهم في مشاريعها الاستعمارية.

بينما يؤمن الموقف الثاني «بقدسية أرض إسرائيل» التابعة «للشعب اليهودي» بصفتها ثمرة حنين الأجيال للعودة وبناء حياة يهودية شاملة وفق «توراة إسرائيل»، غير أنه يرى أن السلام قد لا يتحقق إلا إذا تنازلت إسرائيل عن بعض الأراضي للفلسطينيين والعرب، باستثناء القدس، في سبيل الحفاظ على أرواح اليهود وعلى الطابع اليهودي للدولة. ومع ذلك فإن القوى المندرجة في إطاره تلتقي مع نظرائها من معتنقي الموقف الأول حول قضايا مفصلية بالنسبة للصراع، مثل رفض حق العودة وتقسيم القدس وإزالة المستوطنات، أسوة بمواقف مختلف القوى والأحزاب الإسرائيلية. ويتسم هذا الموقف عموما بالتشدد تجاه عملية السلام، ولكنه يتغير من مرحلة إلى أخرى ومن حزب لآخر، فإذا كان ميماد (الوسط الديني) يقر بأن التنازل عن جزء من أرض إسرائيل أمر مؤلم ولكنه ضروري لتحقيق السلام، فإن قائمة يهود التوراة تقبل بمبدأ «الأرض مقابل السلام» شريطة عدم قيام دولة فلسطينية متصلة ذات سيادة[2]، الأمر الذي انعكس أثناء الانسحاب الإسرائيلي الأحادي من قطاع غزة عام 2005. وقد كانت محصلة ذلك تنعكس على التوجهات السياسية الرسمية تجاه هذه العملية، في صيغ تذبذب مواقفي بين الانتصار الإعلامي والدبلوماسي للموقف الأول، مقابل التبني العملي للاتجاه الآخر.

وتتركز أبرز مواقف تلك الحركات والأحزاب من الصراع العربي- الإسرائيلي في القضايا التالية، التي توضح رؤيتها لطبيعة الصراع ولإدارته ولسبل حله:

(1) عايش، اليهودية الأرثوذكسية، مرجع سابق، ص 192-193.

(2) نبيه بشير، جدلية الديني السياسي في إسرائيل: حركة شاس كحالة دراسية، الطبعة الأولى، رام الله، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية (مدار)، 2006، ص 81-82.

## أولا: العدوان الإسرائيلي عامي 1967 و1973

شـكل عـدوان 1967 نقطـة تحـول هامـة لجهـة تعزز مواقـف الصهيونيـة الدينية المتشددة تجاه قضايا الصراع. فإذا كان وعد بلفور 1917 قد فسر من جانبها بأنه نوع من أنواع العناية الإلهية وإشارة إلى إرادة الخالق، التي تحركت لنصرة الشعب اليهودي لنيل استقلاله عام 1948، فقد نظرت معظم الأحزاب الدينية الصهيونية وغير الصهيونية إلى احتلال ما تبقى من فلسـطين عام 1967، بوصفه معجزة ربانية وإشـارة إلى بداية الخلاص المرتقب وتحقيق النبوءة، معتبرة أن «أرض إسـرائيل» بسـيادة يهودية تنطوي على مغاز دينية مما يستوجب عدم التنازل عنها بموجب أحكام الشريعة اليهودية، فيما نظر المفدال إلى نواتجها «بداية تحقيق وعد الرب لشـعبه المختار بالعودة إلى أرض الآباء» وتمهيدا «للخلاص النهائي» تجسده الصهيونية[1]. ولكن ذلك الأمر اختلف مع حرب 1973 التي أزاحت عن كاهل الحركات الدينية الأرثوذكسـية عبء المعجزات، ومـع ذلـك نظـرت كثيـر مـن القوى الدينيـة إليها على أنهـا تعبير عن ممهدات تسـبق قـدوم المسـيح المخلـص، إذ إن كل شـيء يجد مكانه الطبيعي فـي الأيديولوجيا. لقد أدى عدوان 1967 إلى تنامي الاتجاهات المتشـددة وتزايد حركات الاسـتيطان (هتحيا وجوش إيمونيم وكاخ) اليمينية المتطرفة، كما أسهم صعود اليمين إلى مقاليد الحكم عام 1977 لأول مرة بعد هزيمة حزب العمل في إعطاء دفعة قوية للأفكار الداعية إلى إقامة الدولة اليهودية على «أرض إسـرائيل» كما حددتها الشـريعة اليهودية أو التوراة، وتشجيع حركة الاستيطان[2]. وقد ارتبط ذلك التحول بنمو التيار الديني وتزايد الدور السياسي للأحزاب الدينية، مما فتح الباب أمام تنامي الاتجاهات الانغلاقية وما يرتبط بهـا مـن تعصـب وعنف، بخاصة فيما يتعلق بالأرض والاسـتيطان والحق اليهودي في كامـل «أرض إسـرائيل» وفـق تفسـيرها الدينـي، فلتلـك القـوى مواقف متشـددة حيال مسـتقبل الأراضـي المحتلـة، خاصـة وضع مدينتـي القدس والخليل التـي تعدهما من المناطق الدينية المقدسة التي لا يجوز الانسحاب منها[3]. ويلاحظ تزايد دور الأحزاب

---

(1) عزمي بشارة، دوامة الدين والدولة في إسرائيل، عمان، الجامعة الأردنية، 1996، ص20 وص32.

(2) إيان لوستك، الأصولية اليهودية في إسرائيل: من أجل الأرض والرب، ترجمة حسني زينة، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1991، ص 170-176.

(3) انظر في ذلك: هالة مصطفى، «الأبعاد الدينية في السياسة الخارجية الإسرائيلية»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 126، تشرين الأول (أكتوبر) 1996، ص 77-78.

الدينية في حال ما يطلقون عليه «التهديد الخارجي»، على غرار ما حدث أثناء عدوان عام 1967، إذ استطاع المفدال الدفع تجاه تشكيل حكومة وحدة وطنية، أي بناء ما يمكن تسميته بالإجماع الوطني، فجميع القوى السياسية، وإن كانت لا تجتمع على تبني الديانة اليهودية كعقيدة وممارسات، فإنها في الواقع تتبنى روح الديانة اليهودية والتاريخ اليهودي المزعوم في نصوصها لينتج عن ذلك مواقف محددة تحظى بإجماع ولا يمكن تفسيرها إلا ببعدها الديني، خاصة المتعلقة منها بقضايا الصراع[1].

## ثانيا: «أرض إسرائيل التوراتية»

يرتبط بمقولة «قدسية أرض إسرائيل» بعد ديني يتراءى في نطاقها الجغرافي الذي يتنقل عند القادة الصهاينة بين مفاهيم الحدود «التوراتية التاريخية» و«الكبرى» و«الكاملة» و«الآمنة»، انعكاسا لنزعة توسعية لم يلجم حيزها في ظل غياب دستور «للدولة»، في وقت طالبت فيه الأحزاب والحركات الدينية الصهيونية بالحدود التوراتية من «النيل إلى الفرات»، استنادا إلى الإشارات الجغرافية الخاصة «بالشعب اليهودي» ذات الحضور المكثف في النصوص الدينية التوراتية والتلمودية رغم عدم وضوحها واختلافها من مكان إلى آخر[2]، إذ يتواتر الحديث تارة عن أرض كنعان، فيما يورد ذكر الحدود بشكل مبهم في أحد أسفار العهد القديم بالقول «ارفع عينيك وانظر الموضع الذي أنت فيه شمالا وجنوبا وشرقا وغربا لأن جميع الأرض الذي أنت ترى لك أعطيتها ولنسلك إلى الأبد»[3]، وجاء أيضا «كل موضع قدم تدوسه بطون أقدامكم لكم أعطيته»[4]، وأيضا «إني أطرد الأمم من قدامك وأوسع تخومك»[5]، باستثناء نص ديني جاء فيه «لنسلك أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات»[6]. وقد أعلنت الحدود التوراتية في الكنيست على لسان بن غوريون عام

(1) المحارمة، تصاعد القوى الدينية الإسرائيلية، مرجع سابق، ص 109.

(2) معين حداد، «حدود الجيوبوليتيكا الصهيونية»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 28، نيسان (أبريل) 1994، ص 32-36.

(3) سفر التكوين، الإصحاح التاسع عشر.

(4) سفر يشوع، الإصحاح الأول.

(5) سفر الخروج، الإصحاح الرابع والثلاثون.

(6) سفر التكوين، الإصحاح الخامس عشر.

1956 رغم أنه ليس متدينا[1]. غير أن تلك المقولات انحسرت، دون أن تنتهي، بسبب صعوبة تطبيقها فعليا، لصالح المطالبة بالأرض الممتدة من «البحر حتى النهر»، ولكن المفدال يضمنها في خطابه وبرامجه الانتخابية المتوالية، منذ رفع المزراحي عند تشكله شعار «أرض إسرائيل لشعب إسرائيل وفقا للتوراة» الذي جمع الركائز الصهيونية وهي الأرض والقومية اليهودية التي تعد الديانة اليهودية من أبرز مكوناتها، مع التركيز على الجانب الديني ومنح الحاخامات الصلاحيات الواسعة لوضع التفسير بتطبيق الشريعة اليهودية. وعندما عرض مشروع لجنة بيل لتقسيم فلسطين عام 1937 عارضه الحزب لتعارضه مع حدود أرض إسرائيل المذكورة في التوراة[2].

وقد تراوحت ذرائع معارضة الانسحاب من الأراضي العربية المحتلة بين عامل الأمن والحاجة إلى عمق جغرافي أو حدود آمنة يمكن الدفاع عنها، وبين الدوافع الاستعمارية المقرونة بالحدود التاريخية الدينية لإسرائيل، استنادا إلى وجهة النظر الدينية التي تجد في الحفاظ على «الأرض» «وفاء معاصرا «لوعد إلهي للشعب اليهودي» بإعطائه ملكية تامة على «أرض إسرائيل». وقد شكلت المقاومة معولا للتشدد في تلك الرؤية، تزامنا مع إقران الاهتزاز الأمني بعملية التسوية بسبب تراخي الحكومة في حماية مواطنيها وتساهلها مع الفلسطينيين. وكان الإسرائيليون يخشون الاعتماد على السلام لتحقيق أمنهم، فضمانات الأمن التي توفرها اتفاقيات السلام، بالنسبة لهم، قد يبددها حدوث تغيير في النظام القائم عند الجانب الفلسطيني والعربي، خاصة أن السلام القائم لا يزال محصورا بين النخب ولم تدخل الشعوب في نطاقه[3]. وفي أوقات كثيرة يتوجه الداخل الإسرائيلي نحو التشدد العقيدي الصهيوني كرد فعل مناهض للدخول في عملية التسوية رغم أنها حققت له معظم مطالبه، ذلك لأنه ألِف على مدى زهاء نصف قرن زمني استمرار الأمر الواقع الذي يمكنه من احتلال الأراضي العربية. وقد أدى فشل العملية السلمية في ضمان تحقيق الأمن لديهم وسط تصاعد

---

(1) فيصل دراج، «التلفيق والعدوانية في الأيديولوجية الصهيونية»، دمشق، قضايا إستراتيجية، العدد 4، كانون الأول (ديسمبر) 2000، ص 62.

(2) جمال البدري، السيف الأحمر: دراسة في الأصولية اليهودية المعاصرة، الطبعة الأولى، دمشق، الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، 2003، ص 113-119.

(3) فيليب لومارشان، إسرائيل/ فلسطين غدا: أطلس استقرائي، ترجمة يوسف ضومط، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجليل، 1998، ص 122.

وتيرة المقاومة، وغموض اتفاق أوسلو بشأن قضايا الحل النهائي، إلى تكريس مظاهر التطرف القومي والديني، وتعزيز موقف الأطراف الرافضة للعملية السلمية والمشككة في شرعية الحكومة. وقد انعكس ذلك في توجهات الناخب في انتخابات عام 1996 حينما انتقد المتدينون سير العملية السلمية التي جرى فيها التخلي عن جزء من «أرض إسرائيل» للفلسطينيين، وتوجه الحكومة نحو التخلي عن الجولان ثمنا للسلام مع سورية[1]، فيما تصدر الهاجس الأمني قائمة أولويات الناخب مع تصاعد العمليات الاستشهادية. كما تجلى في انعكاس نتائج العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة بتوجه الداخل في انتخابات «الكنيست» التي جرت في 10 شباط (فبراير) 2009 نحو مزيد من التشدد والتطرف. وكان موقف المستوطنين المتدينين المتشددين من أبرز المواقف الرافضة لعملية التسوية وتبعاتها، فنشوء تهديدات حقيقية في الداخل الإسرائيلي يعزز فرص التطرف[2]، في ظل مجموعة الفتاوى الحاخامية التي أعطت الحق لجنود الاحتلال بعدم تنفيذ الأوامر إذا ما كانت ستؤدي إلى الانسحاب من أراضي الضفة الغربية.

وقد ظهرت فكرة الريادة الصهيونية على أساس ديني بعد عدوان 1967 عبر تكوين حركة استيطانية من الشباب المتدينين الأعضاء في المفدال ممن تلقوا تعليمهم في مدارس «اليشيفا»، نضجت بعد العام 1973 في إطار «جوش إيمونيم» بقيادة الحاخام حييم دوركمان الذي قاد الحركة الاستيطانية في الأراضي المحتلة عام 1967. وقد حدث انقسام في صفوف الحزب بين مؤيدين لضرورة الاحتفاظ بالأراضي المحتلة، يمثلون كتلة الشباب بزعامة دوركمان، مقابل آراء تبناها زعيم الحزب آنذاك موشيه شبيرا وإتسحاق رفائيل بتأييد فكرة «الأرض مقابل السلام». ويستند أنصار الضم الكامل في رؤيتهم إلى أحكام الهالاخاة التي تؤكد، بحسبهم، على أن يهودا والسامرة (الضفة الغربية) جزء من «أرض إسرائيل التاريخية» وتحريرها يمثل تطبيقا للوصايا اليهودية التي ترفض تسليمها للحكم الأجنبي، بينما أسس أنصار «المبادلة» نظريتهم على حجة أن الوجود والحياة اليهودية يعدان القيمة العليا، ولو تعرضا إلى الخطر نتيجة الاحتفاظ بالأراضي التي تحررت حتى لو كانت يهودية فيجب عندها المبادلة.

(1) نافذ أبو حسنة، «أثر الدين في السياسة الإسرائيلية»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 118، ربيع 2005، ص 46-150.

(2) لوستيك، الأصولية اليهودية في إسرائيل: من أجل الأرض والرب، مرجع سابق، ص20.

وبرز رأي داخل الصهيونية الدينية يرى أن الدولة علمانية، وبالتالي فإن سيادتها على تلك الأراضي مسألة سياسية وليست دينية، فيما يتم تنفيذ «الوعد الإلهي» في «أرض الميعاد» من خلال اتباع الوصايا الدينية، معتبرين أن نتائج عدوان 1967 سياسية عسكرية وليست مقدمة «للخلاص المسيحاني». ولم يكن هذا الموقف «الحمائمي» داخل المفدال دعوة إلى التخلي عن الأراضي المحتلة، بقدر ما كان بمثابة تعرية لموقف الذين أضفوا شرعية دينية على العمل العسكري. وقد حسم الخلاف لجهة التأكيد على الحقوق التاريخية اليهودية في «أرض إسرائيل» داخل حدودها الآمنة، والدعوة إلى التوسع الاستيطاني فيها، خاصة في القدس المحتلة[1]. غير أن نفوذ كتلة الشباب تعاظم داخل المفدال بالسيطرة على الحزب ومؤسساته، بما له من مدلولات سياسية وأيديولوجية انعكست عبر الانتقال إلى معسكر اليمين المتشدد والمشاركة في حكومة الليكود في انتخابات 1977، فشكل نقطة تحول حاسمة في نهج الحزب الذي اتسم لسنين طويلة بالبراجماتية وبتحالفه مع أحزاب العمال إبان فترة اليشوف وفي العقدين الأولين من تاريخ الكيان الإسرائيلي[2]، مما انعكس في صيغ التشدد تجاه قضايا الصراع والعملية السلمية، مقاربين فكريا وسياسيا أفكار الليكود وقادة «جوش ايمونيم»، بمعارضة أي مشروع يتضمن تنازلا عن أي جزء من «أرض إسرائيل التاريخية». بينما يتحرك الحاخام يهودا عميطل زعيم ميماد في إطار المصالح العليا لإسرائيل عند دعوته فتح المجال أمام التسوية الإقليمية في حال نجاح التوصل إلى السلام رغم اعتباره للجولان جزءا من «أرض إسرائيل المقدسة»، من دون أن يشمل ذلك الأراضي الفلسطينية المحتلة[3].

## ثالثا: الموقف من قضية اللاجئين

لا يزال الإدراك الصهيوني للشعب الفلسطيني محل جدل ونقاش في أوساط الداخل الإسرائيلي، بعد تناقض مقولة «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض» مع الوجود الفلسطيني العربي واصطدامها مع المقاومة الفلسطينية، ومع ذلك يردد شامير في

(1) Aronoff, Religion and Political, op.cit., p.p.66– 72.

(2) رشاد الشامي، «القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة»، مرجع سابق، ص 108.

(3) إحسان مرتضى، «الأمن القومي الإسرائيلي بين الثوابت والمتغيرات»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 115، صيف 2004، ص 47–49.

مؤتمر مدريد نفس الشعار «أرض مهجورة انتظرت قدوم الشعب المختار»[1]، جزءا من التوجه العام الساعي إلى استيطان الأراضي المحتلة بالقوة لتقويض أي فرصة لقيام دولة فلسطينية متصلة على أي جزء من فلسطين. ولا تزال الحركات والأحزاب الدينية الصهيونية، التي باتت أكثر تطرفا ضد العملية السلمية، ترفض حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني المدرج، عندها، في عداد الأقليات من دون الاعتراف بهويته السياسية المستقلة، وتطالب بضم الضفة الغربية وقطاع غزة وهضبة الجولان إلى «إسرائيل» وإخضاعها للسيطرة والسيادة الإسرائيلية، على غرار ما جاء في طيات أول مشروع «تسووي» تقدم به حزب المفدال عام 1972، معارضا، فيما بعد، مشروع بيجين للحكم الذاتي ما لم يضمن الوجود الفعلي والوضع القانوني لإسرائيل في تلك المناطق[2]، الأمر الذي وجد تسويغه بعد ذلك في قبول المفدال بحصر الفلسطينيين في الأرض المحتلة عام 1967 ضمن حكم ذاتي لا يشمل القدس المحتلة، لإدارة أمورهم في مجالات محددة، أي السكان دون الأرض التي ستظل، مع الشؤون الأمنية، تحت السيادة والسيطرة الإسرائيلية، انطلاقا من حق اليهود التاريخي والديني في «أرض الميعاد»، ورفض أي مشروع يشي بالتنازل عن أجزاء من «أرض إسرائيل التاريخية» الممتدة بين البحر والنهر وعاصمتها القدس. وينظر المفدال إلى منظمة التحرير الفلسطينية كإطار لمنظمات قتلة هدفها المعلن تدمير دولة إسرائيل[3]، وقد سبق أن عارض مشاركتها بوفد مستقل إلى مؤتمر مدريد، مثلما ناهض فكرة التفاوض معها.

فيما ترفض تلك الحركات والأحزاب، أسوة بغيرها من الأحزاب اليمينية واليسارية، حق عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم وأراضيهم التي هجروا منها بفعل العدوان الصهيوني عام 1948 وتطالب بتوطينهم في أماكن وجودهم. وتذهب بعض التيارات في داخلها حد المناداة بطرد الفلسطينيين من الأرض المحتلة عام 1948، تكرارا لواقعة النكبة. وتجد فكرة الترحيل «الترانسفير» أصولها الممتدة منذ العامين 1882 و1930 مشروعا لسياسة، قبل أن تضحى منذ الثلاثينيات عملية لاقتلاع

---

(1) إيلان بابيه، «قراءة في سياسة الترانسفير من حاييم وايزمان إلى رحبعام زئيفي»، رام الله، قضايا إسرائيلية، العدد الخامس، شتاء 2002، ص11.

(2) البدري، السيف الأحمر: دراسة في الأصولية اليهودية المعاصرة، مرجع سابق، ص 230-231.

(3) سعيد تيم، «الدولة الفلسطينية في الخطاب السياسي الإسرائيلي»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 67، أيلول (سبتمبر) 1991، ص 87-91.

وتشريد الفلسطينيين بالقوة لتحقيق أغلبية يهودية مطلقة في الدولة المرتقبة، فتحولت بين العامين 1936 و1945 من مجرد أيديولوجيا نظرية إلى خطط عملية أعدتها لجان صهيونية بهدف التخلص من الفلسطينيين الذين شكلوا عائقا أمام تجسيد الحلم الصهيوني، وهو الأمر الذي نفذ عام 1948. فيما نظرت تلك الأحزاب إلى عدوان 1967 على أنه فرصة تاريخية لتنفيذ مخططات ومشاريع قديمة لم تتحقق عام 1948. وقد عادت فكرة «الترانسفير» إلى الطرح بقوة في أعقاب اندلاع انتفاضة الأقصى التي أدت إلى توحيد خطاب المركز السياسي في الداخل الإسرائيلي تجاه استخدام القوة والعنف والحصار والإغلاق والقتل[1]. ورغم أن بعض الحاخامات التقليديين شجبوا، بداية، النزعة العسكرية لدى الصهاينة العلمانيين، فإنها وجدت دعما قويا لها بين القوميين المتدينين في أعقاب ما سماه المفدال تحرير «الأراضي التوراتية عام 1967»، بعدما حرفت المصادر اليهودية لاستخراج تعاليم تمجد الحرب وتحول ملكية «الأرض» إلى خير أسمى[2]. ويشكل البعد الديمغرافي إشكالية كبيرة عند تلك الأحزاب، أسوة بالداخل الإسرائيلي، الأمر الذي ينعكس في التركيز المتواتر على طرح «الدولة اليهودية النقية» التي وردت مؤخرا في الخطاب الحكومي اليميني، انطلاقا مما تعده إسرائيل خطرا ديمغرافيا عربيا يهدد أمنها القومي، فيما علت أصوات تطالب بالطرد أو النقل أو تبادل السكان[3].

## رابعا: الاستيطان

يبرز الدور الأكثر خطورة للأحزاب الدينية الصهيونية في تمويل التوسع الاستيطاني في الأرض الفلسطينية المحتلة، منذ ما قبل 1948 وحتى اليوم، باعتباره حقا وواجبا دينيا مقدسا في «أرض إسرائيل التاريخية». وقد لعبت تلك القوى دورا بارزا في إضفاء الشرعية الدينية على الاستيطان، بخاصة في الضفة الغربية المحتلة بما فيها القدس بهدف تهويدها وإعداد أرضية تساعد على استدعاء النصوص الدينية

(1) إيلان بابيه، «قراءة في سياسة الترانسفير من حاييم وايزمان إلى رحبعام زئيفي»، مرجع سابق، ص13.

(2) يكوف رابكن، «استخدام القوة في التقاليد اليهودية وفي الممارسة الصهيونية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 331، أيلول (سبتمبر) 2006، ص 154–155.

(3) انظر في ذلك: شاؤول غوتمان، «أزمة الفكر الإستراتيجي الإسرائيلي»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 56، تشرين الأول (أكتوبر) 1996، ص 55–58 ص 65.

التوراتية[1]. حيث شارك المتدينون في بناء المستوطنات منذ بدايات المشروع الصهيوني في فلسطين، فيما أقام حزب «العامل المزراحي» أول «موشاف» استيطاني باسم «سديه يعقوب» عام 1927، إلى جانب القرى الزراعية الجماعية والكيبوتسات الدينية، فيما احتل الاستيطان الزراعي أهمية خاصة لارتباطه مباشرة بالأرض بقصد الاستيلاء عليها وإيجاد الرابط بينها وبين اليهود وفرض الواقع الصهيوني عليها وتوفير احتياجاته[2]. وقد جاء ذلك بالتساوق مع ما فعله اليشوف القديم إبان أحداث عام 1936 (تأريخ اندلاع الانتفاضة الفلسطينية) حينما أقام خلال ثلاث سنوات فقط نحو 70 مستوطنة في إطار خطة «حوما ومفدال» أي «السور والبرج» الاستيطانية، بالتعاون مع الوكالة اليهودية. وحالما احتلت إسرائيل الضفة الغربية وقطاع غزة في عدوان 1967 تسلل أتباع حركة «غوش إيمونيم» إلى داخل مدينتي الخليل والقدس للاستيطان فيها[3]، ومن ثم إقامة مستعمرة «كريات أربع» إلى الشرق من مدينة الخليل، بينما تعد مستوطنة «كفار عتسيون» أول مستعمرة صهيونية دينية فيها. كما تنشط حركة «بني عكيفا»، التابعة لحزب «المفدال»، في مجال الاستيطان، وتخضع مستوطناتها تحت إدارة وإشراف الكيبوتس الديني الذي انضوى كإحدى الكتل الاستيطانية الرئيسية داخل الحزب[4]، فيما تسلل المستوطنون المتدينون بعد عام 1973 إلى نابلس لإقامة مستوطنة في «جبل السامرة» ومن ثم مستوطنة عوفرا إلى الشرق من رام الله، وذلك بعد مصادرة الأراضي من أصحابها الأصليين عن طريق تحويلها إلى «أراض للدولة»، بما يشكل تحايلا على القانون مكن إسرائيل من السيطرة على أكثر من نصف أراضي الضفة الغربية خلال فترة وجيزة. وكانت الحكومة تقدم التسهيلات والامتيازات الاقتصادية والمالية لتشجيع الاستيطان في شمال الضفة الغربية، مما أدى إلى تسارع نموها مثل «أريئيل» وأفرات» و«عمانوئيل» وغيرها. وقد أدت الظروف التي رافقت الانتفاضة الفلسطينية عام 1987

(1) يائير شيلغ، المتدينون الجدد: نظرة راهنة على المجتمع الديني في إسرائيل، ترجمة سعيد عياش، الطبعة الأولى، رام الله، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية (مدار)، 2002، ص 39-41.

(2) جمال عبد الجواد، «الخطر الصهيوني بين الاستيطان والاقتصاد»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 19-20، أيلول (سبتمبر) - تشرين الأول (نوفمبر) 1982، ص 67-69.

(3) عزرا زوهر، «الاستيطان اليهودي في يهودا والسامرة»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 54، آب (أغسطس) 1996، ص 70-71.

(4) خليل التفكجي، «الاستيطان الإسرائيلي في مدينة القدس: الأهداف والنتائج»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 92، كانون الأول (ديسمبر) 1997، ص 32-35.

إلى إبراز العنصر الأيديولوجي الديني عاملا رئيسيا لتحفيز الاستيطان وتوسيع نشاطه. فيما أعلن المفدال عام 1989 عن قيام «دولة يهودا» في القدس، وعن تشكيل مجلس برئاسة الحاخام مائير كاهانا للتصدي لمحاولات الانسحاب منها وحل المستوطنات بقوة السلاح وتطبيق السيادة الإسرائيلية عليها، على غرار ما حدث في انتفاضة عام 2000[1]، مما يكرس الفكر الديني الداعي إلى التمسك بالأرض. ويبرز البعد الديني للاستيطان بجلاء، عبر وجود أكثر من 100 مستوطنة تحت سيطرة تلك القوى[2]. وقد تكثف الحراك الاستيطاني الديني في فترة التسعينيات وما بعدها وصولا إلى اليوم، فبالإضافة إلى إقامة مستعمرة في شمال الضفة الغربية تسمى «عمانوئيل»، أقيمت مستعمرتا «بيتار» جنوب القدس المحتلة و«كريات سفر» غرب رام الله، كما تركز استيطانهم في المناطق التي ضمت للقدس إبان عام 1967، فيما خصصت المستعمرتان في تلة شعفاط وجبل أبو غنيم «هارحوما» لقطاع الحريديم[3].

وتقوم في الكيان الإسرائيلي قوى دينية استيطانية تندرج في إطار الصهيونية الدينية وتؤثر على قضايا الصراع العربي-الإسرائيلي. ومنها حباد الحسيدية التي باتت منذ خمسينيات القرن الماضي تقترب من الدولة وتعدها مبادرة إلهية لا ينقصها سوى حكم التوراة[4]، إضافة إلى «غوش إيمونيم» التي لعبت نواتج حرب 1973 دورا في انبثاقها باعتبارها الأكثر تطرفا والأبرز تمثيلا لتمازج الدين والسياسة وتنامي المد اليميني السياسي الديني[5]. وتضم الحركة لجانا استيطانية وسياسية تدفع تجاه تنفيذ قرارات الاستيطان من خلال علاقاتها بأعضاء الحكومة والكنيست. وقد أسست الحركة عام 1976 أول تنظيم رسمي لها عبر الدائرة الاستيطانية التي أقامت فورا 12 نواة

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: خالد عايد، «الاستيطان اليهودي تحت وقع انتفاضة الأقصى»، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العدد 45- 46، شتاء - ربيع 2001، ص 56-70.

(2) شيلغ، المتدينون الجدد: نظرة راهنة على المجتمع الديني في إسرائيل، مرجع سابق، ص 38-41.

(3) داني روبنشتاين، «الاستيطان الإسرائيلي في المناطق المحتلة: واحد من كل عشرة يهود يسكن في المناطق التي احتلت في حرب حزيران 1967»، رام الله، قضايا إسرائيلية، العدد الخامس، شتاء 2002، ص 38-42.

(4) إسرائيل شاحاك، نورتون ميزفينسكي، الأصولية اليهودية في إسرائيل، ترجمة ناصر عفيفي، الجزء الأول، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2004، ص 45.

(5) داني روبنشتاين، غوش إيمونيم: الوجه الحقيقي للصهيونية، ترجمة غازي السعدي، الطبعة الأولى، عمان، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، 1983، ص 12-13.

استيطانية، وأنشأت داخلها عام 1978 منظمة «أمناه» أي «ميثاق» أداة استيطانية لها، ما لبثت أن تحولت إلى منظمة رسمية مسجلة منظمة تعاونية ترفد ميزانيتها من الحكومة والوكالة اليهودية. وتحصل الحركة على إعفاءات من الضرائب ومعدات مجانية للعمل في المستوطنات، فيما تجند أنصارها للتظاهرات المسلحة التي تنشط مع كل إيذان بتوقيع اتفاق سلام. وتشكل الحركة الذراع الاستيطاني للحكومات العمالية واليمينية معا، فعمدت منذ تأسيسها إلى وضع الأساسات الاستيطانية في جبل أبو غنيم وتمويل بناء الكتل الاستيطانية الكبرى مثل «غوش عتصيون» و«معاليه أدوميم» التي تطوق القدس المحتلة من الشرق، وتسعى سلطات الاحتلال إلى توسيعها، إلى جانب ثلاث مستعمرات أخرى هي «بزجات زئيف» من الشمال و«جيلو» من الجنوب و«رموت» في الغرب من أجل ضمها إلى القدس وفصلها عن الضفة الغربية[1]. وتزعم الحركة التحرك وفق أوامر ووعود إلهية، معتبرة أن «أرض إسرائيل» ستظل يهودية «للشعب اليهودي» المجسد لصورة الله في الأرض، فيما تنظر إلى المستوطنات بمثابة قلاع أيديولوجية لإسرائيل التي يسعى العرب لإلحاق الدمار بها، منادية «بإيجاد مكان للفلسطينيين في إحدى الدول العربية، وباستمرار الحرب معهم لتفريغ إسرائيل منهم»[2]، مما يتقاطع مع ما تذهب إليه حركة كاخ التي تطالب بطرد العرب من «إسرائيل». وتكمن خطورة الحركة ليس فقط في كونها حركة استيطانية وتوطينية، وإنما أيضا لتغلغل أعضائها في الدولة وبث أفكارهم فيها وتنفيذ سياستهم من خلالها، إضافة إلى تمتعهم بمصدر مالي خاص يأتي من أتباعهم.

## خامسا: التسلح الديني

ارتبط الاستيطان الديني بالتسلح عند التيار الديني الصهيوني، حيث عمد اليهود المتدينون، الذين أقاموا مستعمرة «بتاح تكفا» (أولى المستعمرات الدينية العسكرية التي أقيمت في فلسطين) عام 1878، إلى تأليف «الطليعة» التي لجأت للسلاح لتنفيذ خطة التوسع الاستيطاني، وفي العام 1887 تشكلت أول منظمة يهودية مسلحة في مستعمرة «زخرون يعقوب»، ثم تبعتها منظمة «أغودات عشروت» لحماية مستعمرة

(1) سعيد عكاشة، «معاليه أدوميم: هل تنسف إمكانية التسوية بين إسرائيل والفلسطينيين»، القاهرة، ملف الأهرام الإستراتيجي، العدد 130، تشرين الأول (أكتوبر) 2005، ص112.

(2) روبنشتاين، غوش إيمونيم: الوجه الحقيقي للصهيونية، مرجع سابق، ص 31-33 ص 46-47.

«رحوبوت» الدينية، فيما وضعت الأسس الأولية للمنظمات الصهيونية المسلحة مع الهجرة الثانية عام 1904، ورغم تشكلها بتوجيه من الحزب العمالي رفعت شعارات توراتية بوجوب احتلال العمل وجعله عبريا وطرد العرب[1]. لقد شكل الإطار الديني الأساس في التدريب العسكري تطبيقا لشعار «التوراة والسيف نزلا معا من السماء»، ولطالما أعلى الحاخامات من دور جيش الاحتلال في تحرير الأرض، متناولين نواتج عدوان 1967 وفق رؤية دينية تصنفها «بالمعجزة الربانية»، فالحرب، عند الحاخام موشي غورين، حاخام جيش الاحتلال أثناء عدوان 1967، عمل مقدس لتحرير «أرض إسرائيل»، كما جرى عام 1948، ولتثبيت أركان الدولة، كما حدث عام 1956، ولتحقيق كلمات أنبياء إسرائيل وإحراز أمنها، مثلما جاءت نواتج عدوان 1967. أما حرب عام 1973 فإنها، بحسبهم، «تذكرة من اللّٰه (تعالى) لشعبه كي يسلم بخروج حاله عن السواء وبانفصاله الجذري عن عالم الأمم والقبول بالقدر المقدر في العهد القديم». كما أن الحرب تشكل الطريق الوحيدة «للخلاص» اليهودي، فعندما تندلع الحرب تستجاش قوة المسيح، التي ستستمر حتى إحياء مملكة إسرائيل وإعادة بناء الهيكل ومجيء المسيح، فالحروب التي يتوجب على إسرائيل خوضها ليست سوى فرائض «ميتسفوت» ينبغي تأديتها[2]. وقد أشرنا سابقا إلى فتاوى الحاخامات والحاخامية العسكرية بتحريم الانسحاب من «أرض إسرائيل التاريخية» والتحريض ضد أية تعاليم رسمية بهذا الاتجاه. ويختلف موقف المفدال من الخدمة العسكرية عن نظرائه باعتقاد وجوبها، فيما أنشأت مدرسة «أورعتسيون» الدينية الصهيونية عام 1979 بالتنسيق مع جيش الاحتلال كلية عسكرية دينية لتشجيع الخدمة العسكرية[3].

## سادسا: الموقف من عملية السلام

يتفق موقف الحركات والأحزاب الدينية الصهيونية تجاه العملية السلمية مع التوجهات الرسمية الإسرائيلية، حيث ترتكز أغلب تلك القوى على أهمية البعد

(1) هيثم الكيلاني، المذهب العسكري الإسرائيلي، بيروت، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، 1969، ص 71-75.

(2) لوستيك، الأصولية اليهودية في إسرائيل: من أجل الأرض والرب، مرجع سابق، ص 108-110.

(3) ماضي، الدين والسياسة في إسرائيل: دراسة في الأحزاب والجماعات الدينية في إسرائيل ودورها في الحياة السياسية، مرجع سابق، ص 250-252.

الديني في إدراكها للأراضي المحتلة عام 1967 وللأماكن المقدسة، وينسحب ذلك الإدراك على المسؤولين أنفسهم، على غرار ما جاء في كلمة شامير في مؤتمر مدريد للسلام عام 1991، بتأكيده على وحدة القدس والحق التاريخي لليهود في «أرض إسرائيل» بوصفها وطنهم الحقيقي[1]. ويبدو أن التوجه الإسرائيلي عموما تجاه عملية السلام محكوم، في أحد دوافعه، بالخوف على «الطبيعة اليهودية» لإسرائيل، في ظل عجز الحفاظ عليها حالما تصبح الأراضي المحتلة بمواطنيها الفلسطينيين العرب جزءا منها، بسبب معدلات النمو المرتفعة لديهم، مما زاد من اقتناع إسرائيل بجدوى إقامة «دويلة» فلسطينية منقوصة السيادة منزوعة السلاح لا تخرج عن أسر مفهوم الحكم الذاتي بأكبر تجمع من السكان على أقل قدر من المساحة. وقد انعكس ذلك الإدراك على التحركات الإسرائيلية منذ مؤتمر مدريد حتى اليوم بطريقة تصاعد معها أثر القوى الدينية الصهيونية في توجيه تلك التحركات على مختلف المستويات، بما يتجلى في الدورات المتعاقبة للكنيست، حيث فرضت على الحزب المكلف بتشكيل الحكومة إخضاع أي اتفاق إسرائيلي مع الفلسطينيين والعرب لاستفتاء عام، أو حصوله على موافقة أغلبية أعضاء البرلمان، في وقت كان يدرك فيه الحزب الحاكم صعوبة حصول اتفاق ما على موافقة أعضاء الكنيست المتدينين واليمينيين المتشددين ما لم يأخذ في الاعتبار البعد الديني، مما يعني في النتيجة عدم تمريره. كما يتبين هذا الدور أيضا من خلال استغلال ضرورة وجودها في التشكيلات الحكومية المتوالية وقدرتها على إسقاطها بمقايضة مشاركتها بجملة شروط يتعلق معظمها بقضايا الصراع[2]، مما انعكس في تذبذب مسار العملية السلمية بين التعثر والجمود في المرحلة اللاحقة بمؤتمر مدريد، الأمر الذي تجلى، على سبيل المثال، في حكومة رابين 1992 التي شاركت فيها أحزاب دينية[3]، فشهدت توقيع اتفاقات سلمية لم تنفذ على أرض الواقع، فيما أدرك بيريز في حكومته الانتقالية 1995 أهمية استرضاء الرأي العام المتخوف من العملية السلمية، والساخط على إخفاق الحكومة في الحفاظ على

(1) هارون كايد، «البعد الديني في السياسة الإسرائيلية (1948- 1988)»، مرجع سابق، ص 1-5.

(2) لورنس ماير، إسرائيل الآن: صورة بلد مضطرب، ترجمة مصطفى الرز، الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1997، ص 410-411.

(3) Stillman, Sephardi Religious Responses to Modernity, op.cit., p.p.49- 55.

الأمـن، فشـن عدوانـه على الجنوب اللبناني وارتكب جرائـم «عناقيد الغضب» في أراضيها ونفذ اغتيالات ضد قادة المقاومة[1]، بينما ماطل في تنفيذ إعادة الانتشـار فـي الخليـل وفقـا لاتفـاق فلسطيني-إسـرائيلي أبرم عام 1996 بغيـة ترحيله إلى ما بعد انتخابات 1996، وقد فسـرت تلك الخطوة بأنها نوع من المزايدات السياسـية بين الحزبين الكبيرين، حيث كان الرأي العام حساسا لقضية الانسحاب من مدينة يعدها مقدسـة وتقطنها مجموعة اسـتيطانية متدينة خرج منها جولدشـتاين الذي نفذ مذبحة الحرم الإبراهيمي في الخليل 1994، فآثر التأجيل خشية تقوية مركز منافسه الليكودي نتنياهو، الذي تعاظم في حكومته 1996 الوجود الديني إلى درجة جمود عملية السلام والحيلولة دون تنفيذ اتفاق الخليل واتخاذ مواقف متشددة تسببت في حل الحكومة بعد شلها سياسيا والتعجيل بإجراء الانتخابات. كما تسببت الأحزاب نفسـها في إحداث أزمة عصفت داخل الحكومة المشـكلة عام 2000 عند تصويتها لصالح حل الكنيست إثر طرح مشروع أبوديس الذي سيتم بموجبه ترك بعض قرى القدس للسلطة الوطنية الفلسطينية.

ورغـم أن عمليـة التسـوية السـلمية الجاريـة منـذ العام 1991 تتداخـل مع الكثير من المبادئ والمعتقدات التي يعتنقها الداخل الإسـرائيلي من عداء ضد الفلسـطينيين العـرب، وإيمـان مطلـق بأهميـة الأرض التي احتلتها سـلطات الاحتلال عام 1967 في تحقيق الأمن الإسرائيلي، وربط «الأرض بالقدسية الدينية» وفق التوراة، غير أن التبعات الناشـئة عنهـا، إلـى جانـب تصاعـد وتيـرة المقاومة ضـد الاحتلال، فرضـت مجموعة متغيـرات علـى الداخـل الإسـرائيلي تجلـى أبرزها فـي تراجع احتمـالات الحرب بين العـرب وإسـرائيل وأثـر ذلـك على التفاف المجتمع حول خلافاته الداخلية، وانحسـار هالـة الاحتـرام والهيبـة التي أحيطت بجيش الاحتلال طيلة عمر الدولة، فزادت ظاهرة انصـراف الشـباب عـن الخدمة العسـكرية بل الفـرار منها. أما بالنسـبة «للأرض» التي يعدهـا الفكـر الدينـي الصهيونـي «أرض الميعـاد»، فإن اسـتمرار المقاومة أنهت بعض الأفكار بشأنها، كما حدث سابقا مع مقولة «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض»، رغم بقاء بعض المقولات العنصرية التي تطالب بترحيل الفلسطينيين «الترانسفير»، كما يدعو

(1) هاني عبد الله، «عملية عناقيد الغضب: خلفيات التصعيد الإسرائيلي»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 51، نيسان (أبريل) - أيار (مايو) 1996، ص 18-31.

ليبرمان، وتحويل الأردن إلى «وطن بديل» لهم، كما ينادي نتنياهو بذلك، بينما تمثلت إحدى نتائج اتفاق أوسلو غير المتوقعة، ومن ثم جدار الفصل العنصري، في تحديد حدود إسرائيل التي تفتقر أصلا إلى الدستور والنطاق الجغرافي المحدد باعتبار أن التوسعية الصهيونية لا تعرف حدودا، رغم أن فلسطين كلها محتلة، فباتوا يطرحون «إسرائيل العظمى اقتصاديا» بعدما كان سائدا مقولة «إسرائيل الكبرى جغرافيا»، رغم أن ثمة مقولات لا تزال تعتنقها وترددها[1].

ويرى البعض أن اتفاقات السلام المبرمة في سياق العملية السلمية أدت إلى زيادة التشدد في المعسكر الديني بدلا من أن تضع حدا للسيطرة على المناطق المحتلة، فالمتطرفون يفضلون «أرض إسرائيل الكاملة» التي تحكمها الشريعة اليهودية على دولة إسرائيل وقوانينها العلمانية، ويؤكدون على قدسية الأرض التي تتعادل فيها ضرورة الاستيطان مع وصايا الديانة اليهودية، ويمكن هنا تفسير تزايد تأثير المد الديني في جيش الاحتلال نتيجة لما يدركه المتدينون المتشددون من أن مشروعهم الاستيطاني يفلت منهم نتيجة اتفاقات السلام[2]، فقد ثبت أن وضع الحرب أفضل بالنسبة إلى وحدة الداخل في مواجهة التهديد الخارجي، وقد أوجدت عملية التسوية مزيدا من المخاوف نتيجة القلق من تهدد شروط استمرارية وجود الكيان الإسرائيلي، وفقدان التماسك الداخلي الذي يحجب داخله قوى متصارعة اجتماعيا وسياسيا. وقد كانت القيادات السياسية تحث الداخل على تناسي خلافاته أثناء حربه مع «العدو الخارجي»، غير أن السلام فتح أبواب الخلافات الداخلية على مصراعيها في ظل تعرضهم للعمليات الاستشهادية، مما اكسب الخطاب الديني الصهيوني المصداقية عند مطالبته بالتشدد في مواجهة العرب، فالتخلي عن الأراضي الفلسطينية المحتلة يشكل للحركات والأحزاب الدينية الصهيونية تخليا عن حق اليهود في «أرض الميعاد»، مما يجعل فرص تصاعد القوى الدينية مقرونة بمواقف المستوطنين المتدينين وبمسار الصراع العربي-الإسرائيلي، في ظل تقارب التيارين الديني واليميني المتطرف في الطروحات المتعلقة به.

---

(1) عبد الوهاب المسيري، «الإجماع الصهيوني حول الاستيطان آخذ بالتساقط»، مرجع سابق، ص 80.

(2) أمنون كابليوك، إسحق رابين: اغتيال سياسي، ترجمة بدر عقيلي، عمان، دار الجليل، 1997، ص143.

## سابعا: الموقف من المقاومة الفلسطينية العربية

شكلت المقاومة الفلسطينية العربية ضد المشروع الصهيوني بيئة صالحة لبروز الخطاب الديني المتشدد، وتكريس الرؤية العنصرية تجاه الفلسطينيين العرب، الأمر الذي تجلى في الانتفاضة الفلسطينية عام 1987 حينما تصاحبت مع تخبط القيادات الإسرائيلية وعدم وضوح رؤية الداخل الإسرائيلي حيالها، وانعدام الأمن المترافق مع ضائقة اقتصادية. وقد أوجد ذلك فرصا للتوجه الديني، سواء من الغالبية التي تنزع نحو التطرف عند الشدائد أو للقلة التي تقترب من الدين مدفوعة لنفس السبب. وكانت القوى الدينية تقدم خطابا يخدم هذين التوجهين، كاعتماد المعالجة الدينية لوقف ما يسمى «الهجرة المعاكسة» التي أنتجتها اهتزازات القناعة العقيدية في الوجود الإسرائيلي بفعل الانتفاضة، وفي الوقت نفسه قد وجد المستوطنون في الأخيرة فرصة لتبرير تطرفهم باعتباره ردا على «التطرف العربي». وقد انقسمت مواقف التيار الديني السياسي عموما في هذا الخصوص إلى موقفين، عبر عن الموقف الأول حركتا كاخ و«غوش إيمونيم» وكل المستوطنين المتدينين والمفدال ومن سار على نهجهم، وطالب بالقضاء على الانتفاضة بالقوة وبتهجير العرب وتكثيف الاستيطان[1]، مدرجا الانتفاضة كجزء من مؤامرة «الأغيار» ضد إسرائيل. بينما نادى الموقف الثاني، الذي مثله «حراس المدينة» (ناطوري كارتا) ومجموعات من المتدينين مثل مجلس الحاخامين اليهود التقدميين في إسرائيل والحاخامات الإصلاحيين، بوقف العنف وعدم الانصياع للحلول نصف الدينية كتلك التي تقدمها «غوش إيمونيم»[2]. غير أن غالبية مواقف المتدينين من الانتفاضة ومن أي قضية أخرى تتعلق بالصراع العربي-الإسرائيلي تحكمها مبادئ الديانة اليهودية الداعية إلى التشدد ضد العرب واستخدام العنف ولا تستند إلى موقف «حراس المدينة».

ويلاحظ أن الحركات والأحزاب الدينية الصهيونية تمر مع كل تصاعد للنضال العربي الفلسطيني باهتزازات عميقة، كان من نتائجها، زمن انتفاضة عام 1987، تكثيف وتيرة الاعتداء على المقدسات والأوقاف الإسلامية، وارتكاب مذبحة الحرم القدسي

---

(1) المحارمة، تصاعد القوى الدينية الإسرائيلية، مرجع سابق، ص117.

(2) غسان عبد الله، الانتفاضة وإسرائيل: تأثير الانتفاضة على إسرائيل، الطبعة الأولى، عكا، دار الأسوار للطباعة والنشر، 1990، ص 86-87.

الشـريف في 8 تشـرين الأول (أكتوبر) 1990، إثر محاولة إرسـاء حجر الأسـاس لبناء «الهيكل» المزعوم في موقع المسجد الأقصى، فيما هيمنت على الجانب الإسرائيلي، بفعل انتفاضة الأقصى 2000، مقولات «اليهود مقابل الأغيار» و«شعب الله المختار» و«أرض التـوراة مـن النيـل إلـى الفـرات»، وبنـاء «الهيـكل» بعـد هـدم الأقصى وطرد الفلسـطينيين أو قتلهـم، فبـرزت رؤيـة المتدينيـن اليهود للصراع بتشـخيصه دينيا. وهنا يلاحظ محاولة تلك القوى الدفع لإبراز الجانب الديني في الصراع العربي-الإسرائيلي كبعد أوحد يَجب ما عداه من أبعاد سياسية وقانونية هامة، رغم أن القائم في الأرض الفلسطينية المحتلة مشروع صهيوني استعماري استيطاني، حيث أشارت وثيقة إسرائيلية إلـى أن اسـتمرار الانتفاضـة دون ظهـور بـوادر لحل سياسـي يحقق الأمن الإسـرائيلي قد أثبت صدق العقيدة الدينية في رؤية الصراع وتزايد نسـب المؤمنين بها[1]، وسـط «تعاظم فرص تحوله إلى صراع عقائدي»[2]، وقد تدعم ذلك الموقف مع ارتفاع عدد قتلى العمليات الاستشـهادية الفلسـطينية إلى نحو 400 قتيل و1000 جريح إسـرائيلي فـي المرحلـة الأولـى من انتفاضة الأقصـى، وهي أرقام ضخمة بالمعايير الإسـرائيلية، خاصة أن ربع القتلى من العسكريين، فيما تعرض جيش الاحتلال لأزمة أدبية وأخلاقية تجلـت أبـرز مظاهرهـا فـي التهرب والامتناع عن الخدمة العسـكرية في الضفة الغربية وقطاع غزة[3]، الأمر الذي تكرر مع المقاومة اللبنانية ضد العدوان الإسرائيلي في تموز (يوليو) 2006، ومع صمود المقاومة الفلسـطينية في وجه العدوان الإسـرائيلي الأخير على قطاع غزة، فتسـببت المقاومة في زعزعة ثقة الداخل الإسـرائيلي بقيادته وبجيشـه صاحب الأساطير، وبقدراته على تحقيق الأمن للدولة والأفراد، كما أن صورة حركة حماس وحزب الله الإسـلاميتين في الداخل الإسـرائيلي فتحت المجال واسـعا أمام الخطاب الديني المتشدد، خلافا لموقف شاس الذي دعا مبكرا إلى الانسحاب الفوري من جنوب لبنان إثر مقتل أعداد متزايدة من الإسرائيليين هناك. ومع ذلك تبقى الفرصة متاحة أمام القوى الدينية المتشددة في فرض خطابها المحرض الذي يفسر ما يحدث في لبنان وفي الأراضي المحتلة في إطار «مؤامرة أغيار» أو «عقوبة إلهية» على إسرائيل جزاء تخليها عن التعاليم الدينية اليهودية، مع تحميل القوى العلمانية مسؤولية المأزق.

(1) جريدة يديعوت أحرونوت (عبرية)، تل أبيب، 18/ 11/ 1990.

(2) جريدة هآرتس (عبرية)، تل أبيب، 29/ 12/ 1990.

(3) المحارمة، تصاعد القوى الدينية الإسرائيلية، مرجع سابق، ص180.

وقد نظرت الأحزاب الدينية الصهيونية، كغالبية الداخل الإسرائيلي، إلى العمليات الاستشهادية، أو كما يصفونها «الإرهابية»، بأنها تهدف إلى تدمير إسرائيل، وقرنت مواقفها المناهضة للعملية السلمية بتعرض الداخل الإسرائيلي للقتل دون حماية أمنية، باستثناء أيديولوجيته، مطالبة بوقف المقاومة بالقوة، بالتساوق مع التشدد والانكفاء على الدين كملاذ[1]، إذ ثمة من يعتقد بالعلاقة الطردية بين التدين وعملية السلام، فكلما عظمت درجة التدين زادت وتعمقت المعارضة لعملية السلام، وكلما ارتفعت عدد سنوات التعليم بين صفوف الجمهور الديني الصهيوني، كما الحريدي، زادت المعارضة أيضا للسلام[2]، فالداخل الإسرائيلي يتخلى عن ديمقراطيته المزعومة نحو القوة إذا تحول العربي إلى مقاوم، بينما يتخذ موقفا أقل تشددا تجاهه إذا لم يتحد شرعية الصهيونية وتم تطويعه، تفسيرا لما أحدثته المقاومة بتخطيطها وتوقيتها من هز الداخل الإسرائيلي الذي يعيش وهم القوة التي لا تقهر والأمن المطلق، فانتقلت به من حالة الاهتزاز والذهول إلى حالة الهيجان بارتكاب الجرائم دون قيود والنزوع سريعا إلى اليمين والتشدد في أوقات الحروب وعمليات المقاومة المسلحة[3]. ومن هنا يأتي موقف المفدال تجاه عمليات حماس، حينما دعا عضوه أفنير شاكي، وزير الشؤون الدينية في حكومة شامير 1990، إلى تطبيق عقوبة الإعدام على مرتكبي الاعتداءات ضد الإسرائيليين، ومحاكمة قادة حماس لإباحتهم دم اليهودي، وتشديد التدابير والعقوبات بحقهم وتصعيد وسائل القضاء على المقاومة[4]، وتكررت تلك المطالبة أثناء العدوان الإسرائيلي الأخير ضد غزة.

(1) جريدة يديعوت أحرونوت (عبرية)، تل أبيب، 10/ 1/ 2009.

(2) بشير، جدلية الديني السياسي في إسرائيل: حركة شاس كحالة دراسية، مرجع سابق، ص73.

(3) كولن شيندلر، إسرائيل والليكود والحلم الصهيوني: السلطة والسياسات والأيديولوجية من بيجين إلى نتنياهو، ترجمة مصطفى الرز، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1997، ص 332.

(4) جريدة يديعوت أحرونوت (عبرية)، تل أبيب، 8/ 1/ 1996.

## المبحث الخامس

## موقف الحركات والأحزاب الدينية الأرثوذكسية المتشددة من الصراع العربي-الإسرائيلي

تنشط على الساحة السياسية في الداخل الإسرائيلي حركات وأحزاب دينية تعارض الحركة الصهيونية قولا، ولكنها تمتزج فعليا في أطرها منذ إقامة الوجود الاستيطاني الاستعماري الإحلالي في فلسطين المحتلة قبل العام 1948 حتى اليوم، عبر مساهمتها الفاعلة في بدايات ترسيخ المشروع الصهيوني في فلسطين ومشاركتها السياسية في هياكل دولة الاحتلال الإسرائيلي الممثلة في «الكنيست» والحكومات المتعاقبة والمؤسسات المتعددة، ومن خلال أنشطة استيطانية وتهويدية تعكس رؤيتها تجاه قضايا الصراع العربي-الإسرائيلي وتأثيرها في السياسات والتوجهات الإسرائيلية المتعلقة بها.

وتندرج تلك القوى في إطار اليهودية الأرثوذكسية المتشددة (الحريدية) التي تتبنى التفاسير الأكثر غلوا وصرامة في التراث الديني وتتشدد في تطبيق العبادات وتعاليم الشريعة الدينية، فيما يعيش أغلب أنصارها في ضواح وأحياء منغلقة خاصة بهم في الكيان الإسرائيلي. وتتداخل مفاهيم الحريدية مع مقولات بعض المتدينين الأرثوذكس، غير أنها تنطلق في مناهضتها للصهيونية من علمانيتها وتجاوزها لإرادة الله في «العودة» وعدم انتظار «المسيح المخلص» وزعمها القدرة على تحقيق السلام والأمن لليهود بما يصطدم مع نصوص التوراة والتلمود، بينما ترهن الحريدية ضمان مستقبل اليهود بالعودة إلى التوراة[1]. ورغم اعتقاد بعضهم بوجود تمايز بين الدين والسياسة، غير أن القومية اليهودية، بحسبهم، تخلق غموضا حول الوظيفة والدور التاريخي لليهود في العيش ضمن مجتمع ديني أينما كانوا. وقد شكل «أمل العودة» و«إحياء مملكة إسرائيل» أبرز قواعد اليهودية الأرثوذكسية لفترة طويلة تزامنت مع

(1) رابكن، المناهضة اليهودية للصهيونية، مرجع سابق، ص 42-43.

بدايات الحركة الصهيونية عام 1897، غير أنها ترهن تحقيق الهدف بيد «يهوه القدير» الذي سيرسل «المسيح المخلص» للقيام بهذا العمل، وليس من خلال «الشعب المختار»، كما نادت الصهيونية. وقد مثل ذلك نقطة الخلاف الفاصلة بين الفريقين، حينما استبعد المتدينون سبل التوافق والانسجام بين اليهودية والصهيونية، بسبب تمرد الأخيرة على الله (تعالى) وخيانتها للشعب اليهودي، وبالتالي لا يمكن، بحسبها، أن يكون اليهودي الصالح صهيونيا، مثلما يستحيل أن يكون الصهيوني يهوديا صالحا[1].

وتختلف التيارات الحريدية فيما بينها في مواقف تتدرج من التعايش مع إسرائيل كدولة منفى، ليس بالمعنى السياسي الجغرافي وإنما الروحي الثيولوجي الذي لا يغيره قيام الدولة ما لم تتم عن طريق «الخلاص المسيحاني»، إلى إضفاء صبغة دينية مجددة عليها وإكساب مفهوم الاستقلال الديني السياسي لليهود من خلال الدولة نوعا من الأهمية الدينية، كونها تجسد العناية الإلهية لإنقاذ أرواح اليهود، بخاصة في عام 1967 الذي شكل «بداية الخلاص ومجيء المسيح»، بوصف مفهوم الخلاص هدفا وليس واقعا، مقابل إضفاء صبغة القدسية على الوجود اليهودي في «أرض إسرائيل» بصورة مجردة. ولا تتحرك تلك التيارات وفقا لهدف تحويل إسرائيل إلى دولة شريعة دينية لن تقوم إلا بمجيء المسيح المخلص، لكنها تطالب بتنفيذ تعاليم «الهالاخاة». ومنذ سبعينيات القرن المنصرم، احتلت تلك الحركات مقدمة المشهد الديني في الداخل الإسرائيلي، عبر الانخراط في الحياة السياسية وتحصيل دعم الدولة لمشاريعها والتأثير في السياسات والتوجهات المتعلقة بالصراع العربي-الإسرائيلي، خاصة في قضيتي الاستيطان والقدس المحتلة.

ويشكل حزب «اجودات يسرائيل» الأشكنازي المعتدل (تأسس عام 1912) بفرعه العمالي (تأسس عام 1923) الممثل الأبرز لمعظم الحريديم اليوم، ويشارك في الكنيست وفي الائتلافات الحكومية المتعاقبة، ولكن دون الانخراط في الحكومة، وفق قرار «مجلس كبار علماء التوراة» (السلطة الروحية لأجودات) عام 1977. ولكنه يرفض المشاركة في الخدمة العسكرية بهدف إعداد جيل من الحاخامات ولعدم الاستعداد لتحمل مخاطر الحرب[2]. إضافة إلى حزب شاس (اتحاد حراس التوراة

---

(1) رشاد الشامي، «القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة»، مرجع سابق، ص 127.

(2) Eisenstadt, Israeli Society: Publication Series in The History of Zionism and Yishuv, The Institute of Contem, op.cit., p.p.7– 17.

السفارديم)، الذي يشكل أبرز مظاهر تنامي المد الديني الحريدي المتطرف في الداخل الإسرائيلي[1]، ويشارك في الكنيست والحكومة منذ ظهوره في انتخابات 1984، ويتبنى الصهيونية بعد سبغها بمضامين دينية[2]، حيث أعلن زعيمه الروحي الحاخام عوفاديا يوسف أن شاس «حركة صهيونية تؤمن بتوراة ورؤى أنبياء إسرائيل»، وطالب بالانصياع إلى «قوانين الدولة وإطاعة السلطة حتى وإن تعارضت مع الأوامر الدينية»[3]، بما يعكس نظرة براغماتية دنيوية وأداتية للدولة لا علاقة لها بالقضايا الدينية، فهو لا يفصل بين اليهودية دينا والواقع الصهيوني ودولة إسرائيل، باعتبارها تجليا إلهيا. وهناك أحزاب صغيرة مثل ديجل هتوراة (علم التوراة) الذي ظهر عشية انتخابات الكنيست عام 1988 ببرنامج سياسي مرن يوافق على الانسحاب من المناطق المحتلة وقيام دولة فلسطينية منزوعة السلاح والسيادة. وفي العام 1990 تشكل «يهودوت هتوراة» (حزب التوراة الموحد) من ائتلاف أحزاب دينية، ويؤمن بمرجعية تعاليم التوراة تجاه قضايا الصراع، و«بالحق التاريخي في أرض إسرائيل» و«بالقدس الموحدة»، غير أن مواقفه تتراوح أحيانا بين القبول بالانسحاب من الأرض المحتلة في إطار المحافظة على «النفس اليهودية وحقن الدماء»، وإقامة دولة فلسطينية منزوعة السلاح والسيادة، والجنوح نحو التطرف برفض التخلي عن «أرض إسرائيل الكاملة» ومعارضة حق العودة وتقسيم القدس[4]. في المقابل، هناك من ينأى عن «الدولة» ويكفرها ويعتزلها التزاما بتعاليم «الهالاخاة»، مثل حركة ناطوري كارتا (أي حراس المدينة) والطائفة الحريدية، ليس من منطلق عدم الأحقية في فلسطين المحتلة، وإنما لأن الصهيونية تجاوزت الإرادة الإلهية وحلت محلها باستباق مجيء «المسيح المخلص» للعودة إلى «أرض الميعاد».

إن تنقل بعض تلك القوى من موقف المناهض للصهيونية، إلى الانخراط في معترك مخرجات المشروع الاستعماري وهياكل «الدولة» التنظيمية والمؤسسية،

(1) Michael Curtis, Mordecai S. Chertoff, Israel: Social Structure and Change, Transaction Books, New Brunswick, New Jersey, Distributed by E. P. Dutton and Co., 1973, p.p307–311.

(2) انظر في ذلك: محسن يوسف، «قراءة في الخريطة السكانية لإسرائيل»، رام الله، قضايا إسرائيلية، العدد 2، ربيع 2001، ص 44. وانظر:
G. N. Giladi, Discord in Zion: Conflict between Ashkenazi and Sephardi Jews in Israel, London, Scorpion Publishing Ltd., 1990, p.255.

(3) جريدة يديعوت أحرونوت (عبرية)، تل أبيب، 25/ 9/ 2001.

(4) Ben– Meir, Israel: The Challenge of the Fourth Decade, op.cit., p.p.56– 64.

وتعزيز خطاب يدمج البعدين الديني والسياسي معا داخل مقولاتها ومفاهيمها، يشي بتحولات داخلية جعلتها ترتضي بالوضع القائم والمشاركة فيه، ولكن دون التخلي عن سمة المجاهرة بمعاداة العلمانية الصهيونية، رغم ذهاب تيار بداخلها صوب مقاربة الصهيونية في دعوة الالتفاف على مفهوم «المسيح المخلص»، حينما صورت «إسرائيل» بعد «انتصارها» عام 1967 بداية الخلاص المنشود، على غرار تفسير وعد بلفور عام 1917، اللذين شكلا «معجزة ربانية» و«عناية إلهية»[1]. ولعل تفسير ذلك يتأتى في إطار الإشكالية القائمة بين الدين والسياسة في إسرائيل وليس من منطلق الخلاف على أهداف الصهيونية التي ساهمت القوى الحريدية فيها بشكل فاعل، فكما جرى المزج بين الدين والصهيونية السياسية في إطار الصهيونية الدينية التي أكسبت الأهداف الاستعمارية الاستيطانية في فلسطين المحتلة طابعا شرعيا، فقد تأثرت الحريدية بالصهيونية وأسهمت في وجودها واستمرارها وعملت في معتركها السياسي وهياكلها التنظيمية، بمنطلقات باتت تجب مطلقات الرفض والمناهضة للصهيونية كما كانت عليه في السابق[2]، وقد ساعد في ذلك تفسيرات الحاخامات المتغايرة للديانة اليهودية وللتوراة.

ويتموضع مفهوم انتظار «المسيح المخلص» وسيطا بين مقولة «الاختيار» ومحن المنفى، مشكلا اعتقادا راسخا عند عامة اليهود منذ السبي البابلي (586 ق.م) اقترن مجيئه بترقب تغيير حال اليهود وتحقيق الخلاص من معاناتهم وبجمع شتات المنفيين للعودة بهم إلى صهيون وتحطيم أعداء «شعب إسرائيل»، فيتخذ أورشليم عاصمة له ويعيد بناء الهيكل ويحكم بالشريعة المكتوبة (التوراة) والشفوية (التلمود)، إيذانا بفردوس سيدوم ألف عام (ومن هنا جاءت تسمية الأحلام الألفية) فيما ستشكل صهيون مركز العدالة الشاملة، وستعمل الأمم على خدمة المسيح. وثمة خلاف بين الحاخامات حول المدة التي سيبقى المسيح خلالها على الأرض، بين أربعين عاما أو سبعين أو ثلاثة أجيال، مقابل مزاعم ببقائه آلاف السنين، ومن علامات ظهوره عندهم انتشار الفساد والفواحش ونزول المصائب على بني إسرائيل وظهور مسيح آخر قبله

(1) Friedman, «Israel as A Theological Dilemma», in The Israeli State and Society: Boundaries and Frontiers, op.cit., p.175.

(2) Stillman, Sephardi Religious Responses to Modernity, op.cit., p.p.49– 55.

يمهد له يسمى المسيح بن يوسف[1]. غير أن التمسك بمفهوم «المسيح المخلص» يغاير معطيات الوضع القائم الذي تشارك فيه معظم الأحزاب الدينية «بالدولة»، سواء تلك التي عارضت المفهوم أم التفت حوله أم كيفته لصالح أهدافها. ويقف معتقد «المسيح المخلص» كأحد أبرز العوائق الفكرية التي جابهت الحركة الصهيونية أمام تحقيق هدفها الاستعماري الاستيطاني في فلسطين المحتلة، فالتفت حوله بزعم أن جهودها لإقامة «وطن قومي لليهود» في فلسطين ستمهد الطريق أمام قدومه، بيدَ أن هذا التعليل لم يأخذ به قطاع واسع من اليهود، بخاصة «الحريديم» منهم، إذ بعد رفض «أجودات يسرائيل» جهود إقامة دولة يهودية في فلسطين لما تشكله من اعتداء على سلطة المسيح واستعجال غير مرغوب فيه للنهاية، حاولت في ثلاثينات القرن المنصرم مد الجسور مع الحركة الصهيونية، مما أحدث انشقاقا داخلها أسفر عن ظهور حركة ناطوري كارتا.

## العدوان الإسرائيلي عام 1967

طرأ تحول على مواقف تلك القوى بعد عدوان 1967، فنظرت إلى الحرب بوصفها «معجزة وإشارة ربانية لبداية الخلاص المسيحاني». ولكن وقوع «أرض إسرائيل» تحت السيادة اليهودية ينطوي على معانٍ دينية ذات أهمية بالغة عند تلك القوى التي دعت إلى عدم التنازل عنها بموجب أحكام الشريعة الدينية. بينما اعتمد قسم من التيار الديني المعادي للصهيونية في تأكيده عدم قدسية إسرائيل على الفارق بين «دولة» إسرائيل و«أرض» إسرائيل، فدولة إسرائيل حتى العام 1967 قامت على جزء من «أرض إسرائيل»، ولكن بعد احتلال عام 1967 زال الفارق عمليا لصالح التطابق بين «أرض إسرائيل» ذات المفهوم الديني، و«دولة إسرائيل» ذات المفهوم السياسي العلماني، ووقعت الحجة القديمة في مأزق وجد له حلا في اقتراب أتباع هذا التيار من الأوساط اليمينية ومن «حركة إسرائيل الكاملة»، كما كانت تلك الأوساط تطلق على نفسها. ورغم استمرار لا صهيونية هذا التيار، فإن تحول «أرض إسرائيل» إلى قيمة دينية في نظره جعله يقترب كثيرا من مواقف حركة أصولية يهودية مثل

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: السماك، الاستغلال الديني في الصراع السياسي، مرجع سابق، ص 31–32.

«جـوش إيمونيـم»[1]. أمـا التيـار الثانـي، وهو تيار قديم جديد، تمثلـه المدارس الدينية الليتوانية (نسبة إلى ليتوانيا التي انحدر منها معظم اليهود الأرثوذكس) بزعامة الحاخام إليعيزر مناحم شاخ الذي أسهم بعد انشقاقه عن مجلس كبار التوراة في إقامة حزبين همـا شـاس، الـذي يقاسـمه زعامته الروحية الحاخام يوسـف، وحركـة ديجل هتوراة. وينظـر الحاخـام شـاخ إلـى دولة إسـرائيل نظـرة براجماتيـة مغالية تنزع عنهـا أية قيمة مقدسة، فلا هي بداية الخلاص كما تعتقد «جوش إيمونيم»، ولا مقدمة له إذا أحسن استخدامها كما تدعي أوساط «أجودات يسرائيل». ورغم اعتناقه لمقولة قدوم «المسيح المخلص»، يعتقد بغياب العنصر المسيحاني في الواقع القائم، لأن الصيرورة التاريخية تتطور وفق منطقها الداخلي، فيما ينسـب للتوراة، وليس للدولة، قيمة المحافظة على الشعب اليهودي آلاف السنين[2].

بينمـا تجـاوز «الأجـودات» المعتقـد المسـيحاني، منطلقـا من الإيمـان «بالوعد» و«بأرض إسرائيل» إرثا للشعب اليهودي، وبحق «الأمة اليهودية» في الأرض المقدسة تأصيـلا لربـاط أزلـي تاريخي تمتد جـذوره إلى النصوص التوراتيـة وضمانات الأنبياء رسـلا للـرب، ليصبـح قيـام الدولـة اليهوديـة ممكنا شـريطة الاعتـراف بقانـون التوراة دسـتورا أساسـيا لها. ولكن اعتناق عناصر داخله لفكرة «الخلاص» على يد «المسـيح المنتظر» دفعهم إلى اسـتعداد القبول بالتخلي عن أجزاء من «أرض إسـرائيل» لانتفاء ما يشي في الوقت الراهن ببدء عملية الخلاص الإلهية. ويشذ عنه أتباع طائفة «حبد» الذين يعتقدون بأن زعيمهم الحاخام من ليوفافيتش هو «المسيح المنتظر»، وأن عملية الخـلاص جاريـة فعـلا، وبالتالـي مـن المحظور دينيا التخلي عـن أي جزء من «أرض إسـرائيل» أو التسـاهل مع أعداء إسـرائيل[3]. غير أن «عمال أجودات»، المنفتح على الصهيونيـة، عمـد إلـى تكييـف فكـرة «المسـيح المنتظـر» وفق أهدافه، معلنـا أن قدوم المسـيح سـيتحقق حالما اسـتحق اليهود الخلاص في الأماكن المقدسـة، وبالتالي فإن عليهـم العمـل علـى إثبـات ذلك، ولعل ذلك الالتفاف على مفهوم «المسـيح المنتظر» ينطلق من إيمانه «بحق اليهود التاريخي في أرض إسرائيل»، وتأييد التوسع الاستيطاني

(1) بشارة، دوامة الدين والدولة في إسرائيل، مرجع سابق، ص 20-21.

(2) شيلغ، المتدينون الجدد: نظرة راهنة على المجتمع الديني في إسرائيل، مرجع سابق، ص 147-151.

(3) رشاد الشامي، «القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة»، مرجع سابق، ص 166-167.

واعتبار أن «أرض إسـرائيل» مركز للشـعب اليهودي، مطالبا بتطبيق السـيادة الإسرائيلية الكاملة عليها، ورفض إعادة الأرض المحتلة وإزالة المستوطنات اليهودية وإقامة دولة فلسطينية مستقلة ومتصلة[1]، فقبل المرحلة الثانية من إعادة انتشار قوات الاحتلال في بعض مناطق الضفة الغربية عام 1998، أصدرت «أغودات يسرائيل» خطابا وجهته إلى الداخل الإسـرائيلي أعلنت فيه عن معارضتها التخلي عن «أرض إسـرائيل المقدسـة» استنادا إلى تعاليم التوراة[2].

ولكـن بخـلاف القوميـن الدينيين وأنصار الضم بحكم التوراة الذين يصرون علـى الاحتفـاظ بكامـل الأراضـي المحتلـة عام 1967، نجـد أن كل اعتبار لانتماء «الأرض» توراتيا إلى الشعب اليهودي يرتكز عند الحريديم على مدى صونه للحياة البشرية، مع وجود بعض الاختلافات المهمة بينهم، وكأن هذه المفاهيم لم تكتسب عندهم بعدا أيديولوجيا وبقيت منفصلة عن المشـروع المسـيحاني، دون اسـتخدام الوعد التوراتي للسـيطرة على «الأرض المقدسـة»، بما يحمل في طياته نوعا من التناقض[3]. إذ رغم مطالبة شاس بالأحقية التاريخية «للشعب اليهودي» في «أرض إسرائيل» وفق التوراة، ورفضه لتقسيم القدس باعتبارها «العاصمة الأبدية والموحدة لإسرائيل» ولإقامة الدولة الفلسطينية المتصلة والمستقلة والانسحاب من الأراضي المحتلـة عـام 1967 بوصفهـا أراضي يهودية تابعة «لشـعب إسـرائيل» بحكم وعد التوراة، بما يتوجب عدم إعادة أي منطقة إلى «العدو» مقابل التوسـع الاسـتيطاني فيهـا باعتبـاره فريضـة شـرعية وواجبا مقدسـا، راهنا القرار النهائـي حول مصيرها بيد كبار مفسـري التوراة، ولكنه يرى أن «حفظ النفس من الهلاك أسـمى من أي شيء آخر»، فإذا كان بقاء إسرائيل في الضفة الغربية وقطاع غزة، باستثناء القدس، سـيؤدي إلى نشـوب الحرب ويعرض حياة اليهود للخطر فيمكن لها الانسـحاب منها، وبغير ذلك لا يتوجب عليها الإقدام على تلك الخطوة[4]، وقد تسببت الفتوى

---

(1) البدري، السيف الأحمر: دراسة في الأصولية اليهودية المعاصرة، مرجع سابق، ص232. وانظر أيضا: عبد الله، الأحزاب السياسية في إسرائيل: عرض وتحليل، مرجع سابق، ص147 وص 159-160.

(2) إيلان شاحر، الحريديون والمجتمع والسياسة في إسرائيل، ترجمة إسماعيل دبيح، الطبعة الأولى، دمشق، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، 2005، ص 33-34.

(3) رابكن، المناهضة اليهودية للصهيونية، مرجع سابق، ص223.

(4) رابكن، المناهضة اليهودية للصهيونية، مرجع سابق، ص 220-221.

التي أصدرها الحاخام يوسف عام 1989 بجواز التنازل عن جزء من أرض إسرائيل في سبيل الحفاظ على أرواح اليهود[1]، في نشوب أزمة حادة بين القوى الدينية، تجددت مع إعلان الحاخام إسحق بيرتس، عضو الكنيست عن الحزب، عن تأييد حركته لبرنامج سلام يقوم على «مبدأ الأرض مقابل السلام»[2]، ولكن من دون تحديد موقف واضح من مساحة الانسحاب من الأراضي المحتلة، وأيضا مع تأييد الحاخام شاخ للسلام «لتحقيق الهدوء في المنطقة وحقن الدماء»[3]. وقد تجلى ذلك الموقف أثناء تطبيق خطة فك الارتباط الأحادي الإسرائيلي عن قطاع غزة عام 2005، التي رفضها الحاخام يوسف بداية، ولكنه عاد عن موقفه وقبلها زاعما الاستناد إلى نص توراتي يفيد بذلك، ولعدم جواز تعريض حياة الإنسان اليهودي للخطر من أجل دولة علمانية قامت قبل مجيء المسيح المخلص استعجالا للنهاية[4]. ولم يأت موقف الحزب تعاطفا مع الفلسطينيين، إذ لم يخف الحزب كراهيته للعرب، وإنما لإدراكه أن عقارب الزمن تدور لغير صالح إسرائيل في ظل مقاومة فلسطينية متصاعدة لم تستكن، إلا أنه يؤمن بأن التخلي عن أجزاء من «أرض إسرائيل»، إذا ما أجبروا على ذلك، سيكون أمرا مؤقتا، على أن يستعيدها اليهود في مرحلة معينة أخرى، وبالتالي، تأتي فتوى إعادة الأجزاء التي أوردها في إطار الانسحاب من سيناء، فقط من أجل حفظ النفس، ولكنه رفض تكرارها مع الأراضي المحتلة، إذ عارض إعادة الانتشار الثاني لقوات الاحتلال من أراض في الضفة الغربية عملا بالاتفاقية المبرمة بين الجانبين الفلسطيني-الإسرائيلي في تشرين الثاني (نوفمبر) 1998، فحتى لو تم الاضطرار للتوصل إلى سلام، فسيرهن بالحفاظ على أمن وتفوق إسرائيل، ولكن في حال حصول إسرائيل على القوة يتوجب عليها قتل كل نفس غير يهودية ودفعها للخروج من «حدود أرض

(1) نبيه بشير، جدلية الديني السياسي في إسرائيل: حركة شاس كحالة دراسية، الطبعة الأولى، رام الله، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية (مدار)، 2006، ص 81-82.

(2) أكرم ألفي، «حزب شاس: الدين والطائفية والسياسة في إسرائيل»، القاهرة، مختارات إسرائيلية، العدد 133، كانون الثاني (يناير) 2006، ص 131-135.

(3) عمر كامل، «عوفاديا يوسف والصراع الحضاري في إسرائيل»، القاهرة، مختارات إسرائيلية، العدد 74، شباط (فبراير) 2001، ص 68-72.

(4) سائد عايش، اليهودية الأرثوذكسية، مرجع سابق، ص 221-222.

إسرائيل»[1].

## الموقف من حق عودة اللاجئين

تتبنى تلك الحركات والأحزاب مواقف متشددة التطرف تجاه رفض حق عودة اللاجئين الفلسطينيين حفاظا على «يهودية الدولة»، مناصرة للتمييز ضد المواطنين الفلسطينيين في الأرض المحتلة عام 1948، ومطالبين بحرمان الأعضاء العرب في الكنيست من التصويت في قضايا مصيرية تتعلق بالسلام. فيما تتخذ مواقف أكثر ضراوة وتشددا تجاه المواطنين الفلسطينيين في الأراضي المحتلة عام 1967، انطلاقا من أن «أرض إسرائيل الكاملة» تخص اليهود وحدهم، زاعمة بأن الفلسطينيين سيدمرون إسرائيل. بينما لم يتردد شاس في تأييد مقولات حزب «موليديت» لزعيمه السابق اليميني المتطرف رحبعام زئيفي (المقتول على يد الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ردا على اغتياله أمينها العام أبو علي مصطفى عام 2001) بطرد العرب في إطار ما يسمى «الترانسفير»، داعيا إلى قبضة أكثر قوة ضد الانتفاضة الفلسطينية، بالتزامن مع إصداره للمنشورات والكراسات التي تنضح بالعداء الديني والعنصري وبالتحريض الدموي ضد العرب والمسلمين، بينما طالب بتمثيله في المفاوضات الفلسطينية-الإسرائيلية لصد أي محاولة للتخلي عن القدس والمستوطنات ورفض حق العودة[2]. كما ترفض تلك الأحزاب الاعتراف بالشعب الفلسطيني، وتنظر إليه كأقلية لا تستحق نيل حق تقرير المصير، فيما تغالي في كراهيتها للشعب الفلسطيني العربي المستمدة من الموروث الديني عند كل تصعيد في مسار المقاومة الفلسطينية وازدياد وتيرة العمليات الاستشهادية ضد الاحتلال الإسرائيلي.

## الموقف من عملية السلام

يؤيد «الأجودات»، ضمن موقف غير ثابت، حلا سياسيا (ما) للقضية الفلسطينية مقابل السلام والأمن لإسرائيل، دون توضيح ماهيته وكنهه. فمن جانب، شارك الحزب في حكومات إسرائيل الائتلافية، وبينها الحكومة التي قررت شن العدوان على لبنان

(1) المرجع نفسه.
(2) مركز زايد للتنسيق والمتابعة، الدولة والدين في إسرائيل: مواجهة أم اتفاق، مرجع سابق، ص 49.

عـام 1982، ولكـن حيـن عقـد مؤتمره العالمي في القـدس المحتلة عام 1979 حرص علـى عـدم ذكـر أي مرجـع يتعلـق بالحـدود التوراتيـة «لدولة إسـرائيل» كـي لا يدعم موقـف القوميـن الدينييـن المطالبيـن بالاحتفـاظ بالأراضـي المحتلة عـام 1967، ولم يتحمل المؤتمر مسؤولية منع مباشرة الحوار مع منظمة التحرير الفلسطينية الذي كان الكنيست قد تبناه للتو، وبالتالي لم يرفض احتمال قيام دولة فلسطينية، وإن كانت لا تخرج، من منظوره، عن أسـر حكم ذاتي ناقص السـيادة والاسـتقلالية، ورغـم المكانة الروحيـة المهمـة التـي تحتلهـا القـدس عندهـم، امتنع «الأغـودات» عـن التوقيع على التشـريع القاضي بأنها «العاصمة الموحدة والأبدية لدولة إسـرائيل»، الأمر الذي أثار خلافات حادة داخل صفوفه بعد عجزه عن تفسير سبب ذلك الموقف، في الوقت الذي يطالب فيه «الأجودات» بتعزيز الاسـتيطان في الأراضي المحتلة عام 1967، وتحديدا في القدس المحتلة وتكثيف حملة تهويدها[1]. كما يتسم الخط السياسي لشاس المتصل بقضايا الصراع بالغموض وبعدم الثبات، فرغم اقترابه من مواقف الليكود، ينبغي عليه الإذعان دوما إلى «مجلس كبار علماء التوراة» الذي ينادي بالحل السياسـي للصراع، دون الكشـف عـن ماهيتـه وطبيعتـه، حيث لا تجاهر شـاس بتصوراتهـا وبمواقفها من العملية السلمية، ولـم تصقل توجها واضحا حيالها. ورغـم وصفها أحيانا «بالحمائمية» بسبب فتوى الحاخام يوسف باشتراكها في حكومتي رابين 1992 وباراك 1999 اللتين تعلنان التوجه، اسميا، نحو السلام، غير أن رصد سلوكها في البرلمان يكشف عن عدم اعتدالها حيال العملية السلمية. فقد امتنعت عن التصويت لصالح اتفاق أوسلو 1993 رغـم المصادقـة عليـه، بينما رهنـت موافقتها على اتفاق 1995 بإدخال تعديلات تتعلق بأمـن المسـتوطنات[2]. ويتصـف جمهور شـاس باليمينية من الناحية السياسـية، برفض العيـش إلـى جانـب دولـة فلسـطينية ومناهضة إقامتهـا، وفق ما جاء على لسـان رئيس حزب شاس إيلي يشاي[3] وزير الداخلية في حكومة نتنياهو (2009).

(1) رابكن، المناهضة اليهودية للصهيونية، مرجع سابق، ص 224-226.

(2) نافذ أبو حسنة، «أثر الدين في السياسة الإسرائيلية»، مرجع سابق، ص 146-150.

(3) جريدة الدستور، عمان، 4/ 2/ 2009.

# الفَصْلُ الثَّانِي

## موقف الحركات والأحزاب الإسلامية السياسية في فلسطين المحتلة

### من الصراع العربي-الإسرائيلي

يتناول الفصل الثاني من الدراسة موقف الحركات والأحزاب الإسلامية السياسية في فلسطين المحتلة من الصراع، عبر مبحثين، يتضمن الأول منهما التيار الإسلامي السياسي في فلسطين المحتلة، فيما يتضمن الثاني حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، وذلك عبر مطلبين، يتضمن الأول موقف حركة حماس من الصراع العربي-الإسرائيلي، بينما يتناول الثاني «انتخابات **2006**: المقاومة في السلطة»، وذلك من خلال التوقف عند انتخابات المجلس التشريعي التي جرت في **25/ 1/ 2006** وأسفرت عن فوز حماس بأغلبية مقاعده، وتشكيلها الحكومة، ومن ثم سيطرتها على قطاع غزة في منتصف حزيران (يونيو) **2007** عقب اشتباكات وقعت مع حركة فتح.

## المبحث الأول

## التيار الإسلامي السياسي في فلسطين المحتلة

تتجلى إحدى أبرز صيغ التمازج بين الدين والسياسة في الساحة الفلسطينية المحتلة عبر تعاطي حركات وتنظيمات، ترفع شعار الدمج لا الفصل بينهما وتنادي بشمولية الإسلام وكليته في كافة المناحي الحياتية، مع الصراع العربي-الإسرائيلي، بتداعياته وتصورات حلوله، ضمن علائقية تمتد زمنيا، بشكل أو بآخر، إلى ما قبل عام 1948 حتى الوقت الراهن الذي لا تزال فيه نواتج الاحتلال شاخصة استيطانا واستلابا للأرض والتاريخ معا.

إن الحديث عن الحركات الإسلامية السياسية في فلسطين المحتلة يقتضي ضرورة الأخذ بجملة اعتبارات ذات صلة بجذور وجودها وبدايات بروزها وبأبعاد تأطرها تنظيميا وحركيا وبطبيعة البيئة المحيطة بها، وأيضا بمسار دورها المتذبذب، ولكنه المستمر حتى اليوم، في الصراع العربي-الإسرائيلي. ويتصل أحد تلك الاعتبارات بأبعاد تاريخية وجغرافية بحكم المسار التاريخي لفلسطين الذي شكل، بداية، جزءا من بلاد الشام في إطار الإمبراطورية العثمانية حتى العام 1917، منذ احتلال بريطانيا لفلسطين الذي استمر حتى العدوان الإسرائيلي عام 1948، مرورا باتفاقية سايكس-بيكو عام 1916 ووعد بلفور عام 1917، ووصولا إلى العدوان الإسرائيلي عام 1967 الذي أسفر عن احتلالها لكامل الأراضي الفلسطينية المتبقية في الضفة الغربية وقطاع غزة إضافة إلى الجولان ومزارع شبعا وكفر شوبا وجزء من الأرض الأردنية وجزء من سيناء، وما أعقبه من انتهاكات واجتياحات متكررة ومتواصلة حتى اليوم، بما لتلك الفواصل التاريخية من أهمية وتأثير كبيرين في بداية ظهور الوعي السياسي الفلسطيني والتيقظ السابق على بروز الحركة الصهيونية في طورها التنظيمي، وفي تأثر الكينونة الوطنية الفلسطينية بتيارات واتجاهات كانت سائدة آنذاك في المنطقة، وتأطرت تنظيميا وحزبيا خارج فلسطين، ثم ما لبثت أن وجدت فعليا داخل ساحتها، إلى

جانب تأثرها بأحزاب وتنظيمات تأسست على أرضها منذ عشرينيات القرن المنصرم، إذ توخت جميعها، بداية، التحرك السري بسبب التضييق والملاحقة البريطانية لها ومن ثـم الإسـرائيلية، المسـتمرة حتـى اليـوم، إلى أن ظهر نشـاطها علنـا. ويتصل ذلك كله بالاعتبارين الآخرين المتعلقين بطبيعة الاحتلال نفسه بكونه احتلالا استعماريا استيطانيا إحلاليا يهدف إلى إنشاء كيان «قومي لليهود في فلسطين»، وبماهية المتغيرات الإقليمية والدولية التي انعكست تأثيراتها الجلية في مسار القضية الفلسطينية، ولا تزال كذلك.

وقد وجدت تلك الاعتبارات امتداداتها في العمل السياسي الفلسطيني في الفترة السـابقة على عدوان 1948 واسـتمرت بشـكل أو بآخر بعده، عبر بزوغ عدة توجهات كان أبرزها تياران قومي وحدوي أكد على قومية القضية الفلسطينية، وإسلامي وصف الصـراع «بالعقائـدي»، مغلبـا البعد الديني على صورة الصراع كله، دون أن يعني ذلك تنافـرا بينهمـا فـي الأهـداف أو التحـركات بل كثيرا ما شـهدت تلـك الفترة، وإلى حد مـا الفتـرة اللاحقـة بهـا، تعاونا فيما بينهما في إطار تيقـظ جماهيري للمخاطر الفادحة التي حاقت بفلسطين نتيجة الهجرة والاستيطان الصهيوني القاضمين للأرض. غير أن التيارين لم يسـيرا في وتيرة واحدة بل ضمن مسـار متذبذب بسـبب طبيعة المعطيات والظروف التي سادت حينذاك، ولكن انحسار أحدهما كان يقابله، إلى حد كبير، نشاط الآخـر، دون أن يعنـي ذلـك، أيضـا، تزامن المسـارين في الانطلاقـة والتأطر التنظيمي الحزبـي، فقـد كان التيـار القومي الوحدوي الأسـبق وجودا وحضـورا، بحكم الامتداد الطبيعـي الجغرافـي لفلسـطين ضمـن بلاد الشـام سـابقا وتأثرهـا بالتوجهات السـائدة آنـذاك، وربمـا يعـود ذلـك أيضـا إلـى طبيعة البيئة السـائدة في فلسـطين والمنتمية إلى الدين الإسلامي في إطار الخلافة العثمانية الإسلامية بعدد مسلمين يفوق عدد معتنقي المسـيحية واليهوديـة[1]، مـع الحـرص على تقوية الرابطة الإسـلامية التـي تربطهم بها،

(1) لم يتجاوز عدد اليهود في فلسطين عام 1799 حوالي 5000 يهودي، ارتفع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى حوالي 10600 يهودي، فيما وصل عام 1876 إلى حوالي 13920 يهوديا، وإلى قرابة 23 ألف اعام 1880. وعند حلول الانتداب البريطاني عام 1922 كان في فلسطين 486177 مسلما و83790 يهوديا و71764 مسيحيا، ويعزى اختلال الاتزان السكاني إلى الهجرة اليهودية، ففي الفترة الواقعة بين العامين 1922 و1942، وهي السنوات العشرون الأولى من عهد الانتداب، زاد عدد اليهود في فلسطين بمقدار 390 ألفا، مقابل 324 ألفا مقدار زيادة المسلمين بسبب الزيادة السكانية الطبيعية، وبحلول العام 1942 بلغ تعداد فلسطين الكلي 1505000 منهم 908 ألف مسلم و478500 يهودي و126 ألف مسيحي، بينما أصبح عددهم في نهاية الانتداب 650 ألف يهودي، أي أن نسبتهم أثناء

الأمر الذي وقف وراء تأخر التأطير التنظيمي الحركي للتيار الإسلامي السياسي في فلسطين.

وقد تأثرت فلسطين بالتيار القومي الوحدوي الذي نادى بالأمة العربية، متأثرا بمفكرين وسياسيين عرب من مثل نجيب عازوري الذي أسس «رابطة الوطن العربي» في باريس عام 1904، ودعا في كتاب ألفه عام 1905 إلى «الوعي بالقومية» و«الفصل بين الدين والدولة»، معتبرا أن «الاستقلال العربي سيؤدي إلى تحرر مختلف شعوب العالم (..) عن طريق الكفاح المسلح»، مع ضرورة «التنبه إلى الخطر الصهيوني وحتمية صراعه، واستحالة التعايش معه»(1)، فيما سعت محاولات مبكرة لمفكرين فلسطينيين، من أمثال سعيد الكرمي وخليل السكاكيني، إلى التفريق بين اليهود كديانة وجماعة دينية والحركة الصهيونية كاستعمار وإجلاء، تزامنا مع ظهور أفكار الإصلاح الديني على يد أسعد الشقيري، المتأثر بمقولات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، التي تطالب بإعادة النظر في المبادئ والمذاهب الإسلامية في ضوء معطيات الفكر الحديث وفتح باب الاجتهاد(2). وقد وجد هذا التيار حضوره التنظيمي الفاعل خارج فلسطين مع امتداد تأثيره ومن ثم تشكله داخلها، فتأسست أحزاب تطالب بالاستقلال العربي من الحكم العثماني ومن ثم البريطاني وتحذر من الخطر الصهيوني في فلسطين، مقابل مطالبات بالحكم الذاتي ضمن الدولة العثمانية، وأخرى باستقلال فلسطين، فيما انبثقت

---

الاحتلال البريطاني لفلسطين 1917-1948 زادت من 7,2 ٪ إلى 31,4 ٪ من مجموع سكان فلسطين. لمزيد من التفاصيل انظر: الحسن بن طلال، حق الفلسطينيين في تقرير المصير: دراسة للضفة الغربية وقطاع غزة، الطبعة الأولى، لندن، مطبوعات شركة كوورتيت المحدودة، 1981، ص 32 ص 62. وأيضا: سمير أيوب، وثائق أساسية في الصراع العربي-الصهيوني، الجزء الأول، الطبعة الأولى، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1984، ص 280-281.

(1) نجيب عازوري، يقظة الأمة العربية، ترجمة أحمد بوملحم، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1998، ص 22-25.

(2) لمزيد من التفاصيل انظر: خليل السكاكيني، يوميات خليل السكاكيني: يوميات، رسائل وتأملات، الجزء الخامس، رام الله، مركز خليل السكاكيني الثقافي، 2006. وأيضا: خليل السكاكيني، فلسطين بعد الحرب الكبرى، الطبعة الأولى، القدس، مطبعة بيت المقدس، 1925. وكذلك انظر: حسين سعيد الكرمي، «قدسية فلسطين عند المسلمين»، بيروت، شؤون فلسطينية، العدد 11، صيف 1972، ص 144-159. ولمزيد من التفاصيل انظر: جبرا الشوملي، العلمانية في الفكر العربي المعاصر: دراسة حالة فلسطين، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008، ص 173-181.

أصوات من داخل النادي العربي، الذي تأسس في القدس عام 1918، عبر أحد أبرز مؤسسيه الحاج أمين الحسيني (مفتي القدس سابقا ورئيس المجلس الإسلامي الأعلى آنذاك وأحد أبرز الشخصيات الفلسطينية التي تتلمذت على يد المفكر الإسلامي محمد رشيد رضا في القاهرة)، تنادت بالوحدة العربية ومكافحة الصهيونية، فيما شكلت جمعية «العهد» السرية، التي ضمت أعضاء من «العربية الفتاة»، خطرا على الأتراك لضمها ضباطا عربا من الجيش التركي[1].

غير أن نمط المسار القومي الوحدوي لم يمضِ في وتيرة واحدة، بل شابه التذبذب، مما أثر، بصورة أو بأخرى، على حضور التيارات الأخرى كالتيار الإسلامي السياسي. ومع أن التوجهات القومية الوحدوية مثلت محورا هاما في الحركة الوطنية الفلسطينية في سنواتها الأولى، شهدت الحركة القومية العربية أزمة في فترة العشرينيات وسط أجواء إعلان الانتداب البريطاني على فلسطين، مما أدى إلى تراجعها لصالح مطالبات انتهاج سياسة مستقلة دون قطع التواصل معها، ولصالح هيمنة القيادات التقليدية العائلية والخلافات الشخصية على مسيرة العمل السياسي الفلسطيني، بما انعكس في العجز عن بلورة موقف وطني متماسك يرتقي إلى مستوى الخطر الصهيوني والدعم البريطاني، وفيما بعد الأمريكي، للاحتلال الإسرائيلي. ورغم تجدد نشاط الحركة القومية في فلسطين مع بداية الثلاثينيات بسبب فشل المراهنة على حياد بريطانيا وتخلفها عن وعودها للعرب، لم تكن موحدة كما كانت منهمكة في تحقيق إصلاحات سياسية واجتماعية في إطار الحكم العثماني، بالنسبة لمطالبات بعض صفوفها، إضافة إلى عجزها عن مجاراة المد الجماهيري الثوري في فلسطين ومحاولاتهم المتواترة للفت انتباه العرب إلى الأخطار المحدقة ببلادهم، فاكتفي حينها بتنظيم المظاهرات والمهرجانات ورفع الخطابات وصك المطالبات، رغم دعوات انطلقت مبكرا من داخل صفوفها تحث على النضال المسلح، تجددت عام 1932[2]، في وقت بلغت فيه الهجرات الصهيونية مداها تزامنا مع الاستيطان، خاصة

(1) بيان نويهض الحوت، القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين 1917-1948، الطبعة الثالثة، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1986، ص43. وانظر: مهدي جرادات، الأحزاب والحركات السياسية في الوطن العربي، الطبعة الأولى، عمان، دار أسامة للنشر والتوزيع، 2006، ص 180.

(2) إبراهيم أبراش، البعد القومي للقضية الفلسطينية: فلسطين بين القومية والوطنية الفلسطينية، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، ص 23-24 وص 43-47.

الزراعـي منـه، ممـا أدى إلـى بدايات الاحتكاك بين المسـتوطنين والفلاحين من عرب فلسطين وتيقظ الأخيرين للهجمة الاستيطانية مدخلا للهدف الصهيوني في إقامة «وطن قومي لليهود في فلسـطين»[1]. ورغم أن السـاحة الفلسـطينية شـهدت في عشـرينيات وثلاثينيـات القـرن الماضـي ظهـور عدد من الأحزاب، فإنها كانـت في معظمها أحزابا عشـائرية وعائلية تشـابهت في برامجها وغاب عنها التنسـيق والتعاون لصالح منافسـة عائلية وقفت خلف نشأة غالبيتها[2]، مثل حزب الدفاع الوطني عام 1934 برئاسة راغب النشاشـيبي، والحزب العربي الفلسـطيني عام 1935 برئاسـة الحسـيني، اتخذت شـكل الاسـتقطاب الحاد داخل أروقة المجلس الإسـلامي الأعلى، الذي تأسـس عام 1922، بين ما يسـمى «بالمجلسـيين» أي المحسـوبين على رئيس المجلس الحاج الحسـيني الداعيـن، فيمـا بعـد، إلـى مقاومة بريطانيـا، والمناصريـن للنشاشـيبي المعارضين لهم والمنادين للتعاون والتفاهم مع بريطانيا، الأمر الذي انعكس سلبا على العمل الوطني السياسي في فلسطين.

## جذور التيار الإسلامي

شكلت الأحداث المتلاحقة منذ بدايات وجود الاستعمار الصهيوني في فلسطين المحتلة عبر الهجرة والاسـتيطان عاملا مؤسسـا لبزوغ حراك اكتسـب الصبغة الدينية الإسلامية، وتأطر فيما بعد داخل أنساق تنظيمية حركية إسلامية سياسية وجدت أصولها في بيئة تضم أكثرية ساحقة من المسلمين، ومتأثرة بأفكار عدد من الشخصيات الفكرية الإسـلامية، خاصـة تلـك التي انطلقت دعوتها في فتـرة ضعف الدولة العثمانية وتفتت أجزائها ورزوح العديد من ولاياتها تحت سـيطرة ونفوذ الدول الأوروبية بالتزامن مع انتهاج سياسة التتريك المضادة للفكرة الإسلامية تحت قيادة «الاتحاد والترقي» بالتعاون مـع اليهـود، مطالبـة بالإصلاح والعودة إلى الإسـلام وبإعـادة الخلافة من أمثال جمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وغيرهم، فبرز دور ما يمكن تسـميته الدين الشـعبي الذي تمازج فيما بعد بالدين النخبوي (إن جاز

(1) كامل خلة، فلسطين والانتداب البريطاني (1922– 1939)، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، 1974، ص 33.

(2) إميل توما، ستون عاما على الحركة القومية العربية الفلسطينية، الطبعة الثانية، بيروت، دار ابن رشد، 1978، ص ص33–39.

التعبير) الممثل حركيا وتنظيميا، فكانت اليقظة الجماهيرية، بكل تياراتها وتوجهاتها، الأسبق في التنبه إلى إحدى ظواهر الاحتلال المتمثلة في تدفق الهجرات اليهودية إلى فلسطين المستمرة حتى اليوم. ولم يسلم الاتجاه الإسلامي نفسه من حالة الانقسام داخل صفوفه، بين مطالبة الوقوف إلى جانب الدولة العثمانية والدفاع عنها باعتبار أن قوة المسلمين تكمن في الوحدة تحت راية الخلافة الإسلامية لمواجهة التوسع الاستعماري الغربي، مقابل الدعوة للاستقلال، ومن أبرزهم محمد رشيد رضا الذي كان، في البداية، من أبرز الداعين لفكرة الإخاء والخلافة الإسلامية الممثلة في شخص السلطان العثماني التركي، مكرسا مجلته المنار لذلك الأمر. وقد اندمج القسم الثاني مع التيار القومي العربي في الدعوة إلى الإصلاح والاستقلال وتشاركا معا في إنشاء وقيادة العديد من الجمعيات[1]. وقد ناصر هذا التيار، في البداية، الثورة العربية الكبرى في العام 1916 المتحالفة مع بريطانيا، ومنهم الحاج الحسيني في فلسطين الذي قام بدور هام في حركة التطوع ضد العثمانيين، للاعتقاد بأن الثورة ستعيد الخلافة إلى خليفة عربي، إذ اكتسبت الثورة معنى دينيا حتى لو لم تكن دينية أو إسلامية، ولكن الشريف حسين، الذي قاد الثورة، كان يحرص على استخدام عبارات دينية في الكتب الموجهة منه إلى الجنود والضباط العرب المنضوين تحت مظلة الجيش التركي في فلسطين لدعوتهم إلى الانضمام للثورة ضد العثمانيين، وهو حرص يعترف بما يتمتع به العامل الديني من قوة وتأثير كبيرين في خلفية التحرك عند العرب في تلك الفترة. ولكن سرعان ما تغير هذا الموقف بعد تبين مساعدة البريطانيين للحركة الصهيونية، فيما بقيت بعض الأصوات داخل صفوف الحركة الوطنية الفلسطينية تدعو إلى التفاهم والتعاون الإيجابي مع بريطانيا لنيل الحقوق[2].

وتتبين ظواهر تدلل، بشكل أو بآخر، على تنامي هذا التيار تمثلت في ازدياد عدد المساجد والمرتادين لها وارتفاع عدد الوعاظ والدعاة وتصاعد نشاطهم وإنشاء لجان

(1) عبد الوهاب الكيالي، تاريخ فلسطين الحديث، الطبعة العاشرة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990، ص 45-50.

(2) الهيئة العامة للاستعلامات في وزارة الإرشاد القومي المصرية، ملف وثائق فلسطين (1937- 1949)، الجزء الأول، الطبعة الأولى، القاهرة، الهيئة العامة للاستعلامات في وزارة الإرشاد القومي المصرية، 1969، ص167.

الزكاة والمؤسسات والجمعيات الخيرية الإسلامية[1]، فيما برزت شخصيات إسلامية وخطباء مساجد وعلماء مسلمون حظوا بمكانة هامة في المجتمع بسبب وقوفهم ضد الاستعمار وتحذيرهم من مخاطر الحركة الصهيونية والاستيطان اليهودي، ومطالبتهم بإحياء الثقافة الإسلامية وتأكيدهم على مكانة الإسلام فكرا ودينا في المواجهة، كما لعبوا دورا هاما في العمل السياسي الوطني عبر قيادة المظاهرات والانخراط في النضالات إلى جانب الشعب الفلسطيني العربي، ولكنهم لم يستطيعوا إكساب الحركة الوطنية طبيعة إسلامية منهجية منظمة ومحددة باستثناء الثورة الإسلامية الكبرى (1936- 1939)، بينما كان تأثير دورهم في تحريك الأحداث آنذاك وتوجيهها محدودا في وقت لم تأخذ فيه بعد القضية الفلسطينية بعدها الإسلامي الشامل على مستوى العالم الإسلامي الرازح حينها تحت الاستعمار، مقابل غلبة الطابع القومي على القيادة السياسية الوطنية، فضلا عن تمايزهم في درجات الوعي السياسي وأساليب مواجهة الأعداء وطرق الوصول إلى الحقوق.

وقد لعبت مؤسسات دينية، مثل المجلس الإسلامي الأعلى برئاسته التي تعد من أعلى المناصب الإسلامية في فلسطين التي يناط بها مسؤولية الإشراف على الشؤون الإسلامية في البلاد، دورا فاعلا في إضفاء البعد الإسلامي على القضية الفلسطينية ونشر المعاني الإسلامية وتنظيم الجولات وزيارات الوفود وتوجيه النداءات للعالم الإسلامي لتكريس التضامن والتحذير من المخاطر المحدقة بالأوقاف الإسلامية من خطر الإهمال والضياع في ظل الانتهاكات الصهيونية المتكررة، كما أسهم المجلس في العمل السياسي الوطني عبر تهييج الحماسة الدينية للفلاحين ضد الصهيونية والانتداب البريطاني، وبذل الجهود لإنقاذ أراضي فلسطين منهم وتحريم بيعها لهم، وتخصيص جزء من عائدات الأوقاف والتبرعات لشراء الأراضي وضمها للأوقاف الإسلامية، وعقد مؤتمرات لعلماء الدين وإصدار الفتاوى الشرعية ضد الباعة والسماسرة، إلى جانب الاهتمام بعمارة المسجد الأقصى[2]. غير أن الحاج الحسيني كان يطرح فكره

(1) محسن صالح، التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد (1917-1948)، الطبعة الأولى، الكويت، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، 1988، ص119.

(2) عادل غنيم، «المجلس الإسلامي الأعلى في فلسطين ودوره الوطني والاجتماعي فيما بين الحربين العالميتين»، تحرير عاصم الدسوقي، في الدين والدولة في العالم العربي، الطبعة الأولى، القاهرة، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية في كلية الآداب في جامعة القاهرة، 2003، ص 272-274.

بكثير من المرونة التي تستوعب مختلف الاتجاهات الإسلامية والقومية والعلمانية، منشغلا بعقد المؤتمرات والاتصالات والوسائل السلمية على حساب التركيز التنظيمي للقضية والكفاح المسلح، فاصطبغ موقفه بالاعتدال وتوخي عدم الاصطدام مع بريطانيا، ولكن مشاركته المباشرة في الحراك الدائر في فلسطين ضد الاحتلال قادت إلى عزله عن رئاسة المجلس وإصدار أمر باعتقاله أثناء مغادرته البلاد[1].

وقد جرى توظيف المساجد لغايات التعبئة وبث روح الجهاد والتحذير من النفوذ البريطاني واليهودي في أرض فلسطين والإعداد للنضال، مثلما شكلت مراكز انطلاق المظاهرات، ومنابر لإصدار الفتاوى الدينية بتحريم التعاون مع العدو وبيع الأراضي تحت طائلة حظر الدفن في مقابر المسلمين وعدم السماح بالصلاة في المساجد، خاصة الحرم الشريف في القدس والحرم الإبراهيمي في الخليل، واعتبار أن «من يتعاون مع اليهود والإنجليز أو من يبيع أرضا لهم كمن يبيع المسجد الأقصى والوطن كله»، وفقا لفتوى أصدرها الشيخ محمد رشيد رضا[2]. ولكن يلاحظ هنا أن بعض الظروف التي شهدت المد القومي العربي والسيطرة العسكرية البريطانية قد أحاطت أيضا بتحركات التيار الإسلامي في فلسطين المحتلة وأثرت فيها، فافتقدت، في ظلها، تنظيم عناصره وصفوفه في اتجاهات منظمة تعبر بوضوح عن توجهها الإسلامي، دون أن يلغي ذلك إيجابية بعض العناصر الإسلامية في التحرك السياسي والتفاعل مع الأحداث ضمن القيادات السياسية الفلسطينية في تلك الفترة.

وقد استند هذا التحرك إلى منطلق ديني إسلامي ضمن الأخذ بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، أسانيد لإضفاء سمة القدسية على فلسطين، بما يخلق نمطا محددا من التفكير تجاهها والتعامل معها، بوصفها «أرض وقف إسلامي يتوجب الحفاظ عليها والدفاع عنها والوقوف حائلا أمام بيعها أو التنازل عنها لأنها ملك لعموم المسلمين لا يملك أحد حق التصرف فيها تصرفا ينقل ملكيتها لغير المسلمين، إلا إذا كان تصرفا يعيدها إلى سابق عهدها أيام مجد العرب والمسلمين»[3]، وفق فتوى

---

(1) صالح، التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في الجهاد (1917– 1948)، مرجع سابق، ص 151–156.

(2) المؤتمر الشعبي للدفاع عن القدس، فتاوى علماء فلسطين بتحريم البيع والتنازل والتعويض عن أرض فلسطين، عمان، المؤتمر الشعبي للدفاع عن القدس، 2000، ص 17–30.

(3) المرجع نفسه، ص 7. وانظر: أكرم زعيتر، وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية (1919– 1939): من أوراق أكرم زعيتر، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1984، ص 388–391.

شرعية صدرت عن علماء المسلمين. ويشكل مفهوم «الوقف» ركيزة أساسية في فكر الإسـلاميين الرافضين للتعاطي مع وجود الكيان الإسـرائيلي على أرض فلسـطين، لما للوقف في الإسـلام من أحكام خاصة وقدسـية تحول دون جرأة الناس عليه، خاصة عند الحديث عن الوقف العام المتعلق بالوطن.

## الموقف من القدس المحتلة

تحتل القدس مكانة رفيعة في الإسلام وعند المسلمين، باعتبارها من أقدس البقاع بعد مكة والمدينة المنورة، وفيها المسـجد الأقصى الذي بارك اللّٰه تعالى حوله، فهو أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين، وهو مسرى الرسول ﷺ ومعراجه، وهو ثالث المسـاجد التي تشـد إليها الرحال. وينسـحب على القدس والمسجد الأقصى ما ينطبق على أرض فلسطين، باعتبارها «وقفا إسلاميا على المسلمين كافة إلى يوم القيامة، فهي لا تباع ولا توهب ولا تورث ولا يملك حاكم التنازل عنها، وكل اتفاق ينقل الوقف الإسلامي إلى العدو من اليهود يعد باطلا من أساسه ولا يسري أثره على الوقف ولا يلزم المسلمون به حالا أو مآلا، ويجب السعي إلى نقضه».

وقد جاء الربط بين المسـاجد الثلاثة في شـد الرحال إليها للدلالة على أن من يتنازل عن القدس والمسجد الأقصى كمن يتنازل عن مكة والمسجد الحرام أو المدينة والمسجد النبوي. ومن هنا استقرت فتاوى العلماء المسلمين على أن الجهاد لتحرير القـدس والأقصـى فـرض عيـن، وتحريم التنازل عنها كلهـا أو عن جزء منها، وتحريم إعطاء اليهود جزءا من سـاحة المسـجد الأقصى لبناء الهيكل المزعوم عليه، وبطلان أي اتفـاق يتـم علـى هـذا الأسـاس لعدم مشـروعية محله، لأن محل هـذا الاتفاق هو تمليك جزء غال من أرض الإسـلام للعدو الغاصب أو إقرار لسـيادته عليه، وهو أمر غير مشروع بالنص والإجماع[1].

ويجـد التمسـك بالبعـد الديني عند تناول قضية القدس والمقدسـات الإسـلامية مبـرره مـن وجـود الاحتلال الصهيوني الـذي يلجأ إلى توظيف الدين اليهودي لتحقيق أهدافه الاسـتعمارية الاسـتيطانية في فلسـطين، بما يطوي بعدا دينيا للصراع العربي-

(1) المؤتمر الشعبي للدفاع عن القدس، فتاوى علماء فلسطين بتحريم البيع والتنازل والتعويض عن أرض فلسطين، مرجع سابق، ص 58-65.

الإسرائيلي يتكرس غالبا عبر التحدي الذي يواجه المقدسات الإسلامية والمدينة المقدسة والانتهاكات المتواترة للمستوطنين المتدينين والمدارس الدينية اليهودية المتطرفة بالتواطؤ مع سلطات الاحتلال ضد المسجد الأقصى[1]، مما يبرز دور الدين في مرحلة التحرر الوطني من الاحتلال لتعزيز القناعات الوطنية والتعبئة لتأمين الحشد الجماهيري خلف الأهداف النضالية[2].

وتمثل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التي تخص بيت المقدس والمسجد الأقصى المبارك وعموم فلسطين، إضافة إلى الفتاوى المتلاحقة بشأن القضية الفلسطينية عموما والقول بأرض فلسطين كوقف إسلامي، محورا بارزا في الأدبيات الإسلامية المعاصرة التي تعرض فلسطين باعتبارها جزءا من عقيدة المسلمين والوجدان الإسلامي، وملكا للأمة الإسلامية كلها لا يحق لأي شخص أو شعب من الشعوب الاعتراف بالوجود الإسرائيلي عليها لتحريمه شرعا، مع التركيز على المكانة الدينية للقدس والمسجد الأقصى المبارك بوصفها جزءا من العقيدة الإسلامية[3].

وقد نشطت النداءات والفتاوى الدينية الحاثة على الجهاد ضد الكيان الصهيوني وحظر بناء العلاقات وإقامة السلام معه بوصفه مغتصبا للأرض والوطن معا، ومنها نداء علماء الأزهر عام 1947 الداعي للجهاد لإنقاذ فلسطين وحماية المسجد الأقصى، معتبرا «الجهاد فرض عين على كل قادر بالنفس أو المال»، ثم جاءت فتوى الأزهر الشريف بتحريم الصلح مع الكيان الصهيوني عام 1956، وفتوى المؤتمر الدولي الإسلامي، المنعقد في باكستان عام 1968، التي حظرت الصلح مع إسرائيل، ودعت إلى الجهاد لاسترجاع فلسطين. وتعددت الفتاوى التي تحرم بيع أرض المسلمين إلى اليهود أو تأجيرهم لها أو تمكينهم منها، وفق الفتوى الصادرة عام 1985، إلى جانب عدم جواز التعويض عن الأرض، بالإشارة إلى حق اللاجئين الفلسطينيين في العودة والتعويض معا، وفق فتوى شرعية صدرت عن علماء فلسطين عام 2000، أردفت

(1) أسامة الغزالي حرب، «فلسطين تحت حكم حماس»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 164، نيسان (أبريل) 2006، ص 7.

(2) إبراهيم عبد الكريم، «تقديرات حول الإسلام السياسي الراهن في فلسطين المحتلة»، الرباط، الوحدة، العدد 52، كانون الثاني (يناير) 1989، ص 146-147.

(3) عبد الله علوان، الإسلام والقضية الفلسطينية، الطبعة الثانية، عمان، مكتبة المنار للطباعة والنشر والتوزيع، 1983، ص 13.

بفتوى مشابهة عام 2008، وأخرى عام 2009، تؤكدان على السيادة الإسلامية على القدس وفلسطين عقيدة وفريضة يحرم التنازل عنها، وتحريم احتلال وتدويل القدس[1]. وتبني تلك الفتاوى الدينية دعواها برفع حالة العدوان والظلم والغصب الشاخصة في الاحتلال الإسرائيلي للأرض الفلسطينية على أساس دنيوي وديني معا، لعدم وجود فارق بينهما، فالصراع، وفقا لها، ليس فقط بين الإسلام واليهودية وإنما ضد الصهيونية أيضا[2]. وقد تركت تلك الفتاوى المتوالية أثرها البارز في الشارع الإسلامي، مثلما شكلت إحدى أبرز المحددات للحركات الإسلامية في تعاملها مع القضية الفلسطينية والصراع، خاصة عند التركيز على الجهاد أسلوبا وحيدا للتعامل مع إسرائيل بوصفها مغتصبة للأرض، حتى يتم استرجاع الحقوق ودحر العدوان وتحرير الأرض والوطن.

ولا يعد الجهاد وفق المنظور الإسلامي رسالة اعتداء أو أطماع، وإنما وسيلة لحماية الدعوة وضمان السلام وتحقيق العدالة والحق، مما يتطلب الاستمرارية التي قد تتخذ أشكالا عديدة من الحركية غير المتناقضة مع الإسلام، كالتعليم والانضباط الذاتي والإعداد وإيجاد ركائز المجتمع والنظام الإسلامي، وإقامة حكم الله ومحاربة المعتدين[3].

## مفهوم الهدنة

وفق ذلك المنظور، فإن الاتفاق المفتوح غير المحدد بنطاق زمني مع العدو قد يفضي إلى إلغاء الجهاد، بينما تتمايز الهدنة عن الصلح في أسسها، شريطة توافر معايير السقف الزمني المحدد والتراضي وتحقيق المصلحة للمسلمين وعدم تضمنها ما يتعارض مع روح الإسلام. ومن هنا ترفض الحركات الإسلامية السياسية الاتفاقات الموقعة مع إسرائيل لأنها ليست محددة بزمن وتتعارض مع روح الشريعة الإسلامية

---

(1) المؤتمر الشعبي للدفاع عن القدس، فتاوى علماء فلسطين بتحريم البيع والتنازل والتعويض عن أرض فلسطين، مرجع سابق، ص 41–82. وكذلك انظر: جريدة الغد، عمان، 25/ 8/ 2008. وأيضا: جريدة الغد، عمان، 26/ 6/ 2009.

(2) ناصر الدين الشاعر، عملية السلام الفلسطينية–الإسرائيلية: وجهة نظر إسلامية، الطبعة الأولى، نابلس، مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، 1999، ص41.

(3) أحمد الموصللي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، الطبعة الثانية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ص 223–225.

وتصطدم مع أهداف الإسلام الكبرى، وتحقق مصلحة إسرائيل على حساب مجمل القضايا الجوهرية الفلسطينية والعربية. ولكن هذا العقد غير ملزم للمسلم لأنه باطل، وفق منظورها، بما يبقي الباب مفتوحا أمام المسلمين لمعاملة اليهود على أنهم غاصبون معتدون وفي حالة حرب، وأن على المسلمين الإعداد لاسترداد الحق، مما يؤكد الخلفية المبدئية الدينية التي تقف وراء رفض تلك الحركات التعامل مع إسرائيل أو عقد صلح معها، باعتبار القضية هنا محسومة لديها ولا دخل للجهد البشري في تقرير شيء بشأنها، كما لا ينبغي التذرع بالواقع دائم التغير.

ويعود رفض الحركات الإسلامية السياسية في فلسطين لصيغ السلام والتطبيع مع إسرائيل إلى أسباب فكرية وعقائدية تشكل بمنزلة محددات دينية تحكم نظرتها إليها، وبالتالي موقفها من التسوية، وهي ليست متأصلة لدى المنتسبين للحركة الإسلامية فحسب، وإنما لدى القاعدة الشعبية المتدينة، مما يزيد من صعوبة تجاوزها ويفرض على الحركة التزامها والتحرك في إطارها باعتبارها المطلق الذي يحرم تجاوزه، فتصبح القضية الفلسطينية مسألة دينية «نصية»، لا يجوز إخضاعها للتقديرات البشرية وإلى التنازلات أو المساومة، ومن هنا تأتي المناداة بمشروع شامل لتحرير كل فلسطين، فيما يتكفل الزمن بحل مشكلة اختلال موازين القوى التي تحول دون تحريرها الآن. فالآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة، التي تتحدث عن قدسية المكان وتميزه، تفرض على الحركة الإسلامية موقفا خاصا تجاهها، ويأتي هنا الأثر الضاغط لجملة الفتاوى الدينية والتصريحات الجماعية والفردية المستندة إلى الحكم الشرعي في وجوب محاربة الغاصب حتى يتم رد الحق إلى أصحابه، فيما تدفع الممارسات العدوانية الإسرائيلية المتصاعدة ضد الشعب الفلسطيني إلى التشكيك بمصداقية رغبة الاحتلال في السلام[1].

## بروز التيار الإسلامي المنظم

لم يتزامن تأريخ بروز الحركات الإسلامية السياسية في فلسطين المحتلة مع بدايات الصراع، وإنما يرجع إلى فترة لاحقة به بوصفه رد فعل له، وامتدادا جذريا لتيار إسلامي لم ينتظم في أطر حركية أو حزبية إلا في فترة متأخرة سجلت بعض الدراسات

(1) الشاعر، عملية السلام الفلسطينية- الإسرائيلية: وجهة نظر إسلامية، مرجع سابق، ص 54-59.

أولى إرهاصات بداياتها عام 1919، ويقال عام 1918، بتأسيس «الجمعية الإسلامية المسيحية» في القدس التي تمكنت من عقد المؤتمر الفلسطيني الأول في 27/ 1 وحتى 2/9 من نفس العام، رغم أن ثمة من يرى أن الفكرة الإسلامية لم تشكل الأساس في تحرك المسلمين ضمنها، فقد كانت علمانية وقومية القيادة بمشاركة بعض الشيوخ والعلماء المسلمين[1]، ومع ذلك فهي تعد أول تنظيم سياسي واسع ذي صبغة وطنية عرفتها فلسطين، وأول مظهر للوعي السياسي المنظم فيها إبان الاحتلال العسكري تسعى للاستقلال والوحدة العربية والدفاع عن حقوق العرب والمسلمين وأماكنهم المقدسة، مقابل أصوات داخلها تنادي بالحكم الذاتي. فيما سجلت بعض الدراسات أولى بداياتها التنظيمية مع بدء وجود حركة الإخوان المسلمين الأم (المصرية) في فلسطين منذ العام 1928 (تأريخ تأسيسها) من خلال جمعيات ونواد اجتماعية، ما لبثت أن تبلورت حركيا عام 1946، مقابل من يؤرخها بالعام 1943، عبر تشكيل الشعب الإخوانية في عدد من المدن الفلسطينية، رغم أن الزيارات المتبادلة بين مؤسس الحركة الشيخ حسن البنا والحاج الحسيني تعود إلى ثلاثينيات القرن المنصرم وتواصلت فيما بعد للتنسيق والتشاور[2].

وقد دفع اشتداد الخطر الصهيوني إلى دعوة عدد من الشيوخ والعلماء المسلمين (ومنهم الشيخ عبد القادر المظفر) للتطوع دفاعا عن الدين والأرض وإجراء تدريبات عسكرية تحت شعار «محاربة أعداء اللّٰه تعالى»، تمهيدا لإعلان الجهاد في العام 1914 الذي اتخذ شكلا رسميا مصغرا في صفد ومن ثم انتقل إلى بقية المدن الفلسطينية، فيما شهد العام 1919 حراكا نشطا لجمعيات عربية بارزة في القدس، بما فيها النادي العربي والجمعية «الفدائية» السرية التي استقطبت عددا من الفلسطينيين، خاصة الفلاحين منهم، بغرض الإعداد للثورة والكفاح المسلح، تجسدت عبر مظاهرات طالبت بالاستقلال والتصدي للهجرة والاستيطان الصهيوني، والتي اتسع نطاقها ومستواها لتمتد إلى نشوب ما يعرف بثورة النبي موسى عام 1920 التي قادها عدد من مشايخ فلسطين المعروفين بحثهم الدائم على الجهاد ضد الصهاينة والبريطانيين[3]، فحملت جانبا إسلاميا

(1) صالح، التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد (1917-1948)، مرجع سابق، ص 103.

(2) الحسيني، الإخوان المسلمون: كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، مرجع سابق، ص 130-131.

(3) خلف الهميسات، «البعد الإسلامي في الصراع العربي-الصهيوني (1897- 1948)»، رسالة ماجستير، عمان، قسم الدراسات العليا لعلوم الشريعة والحقوق والسياسة، الجامعة الأردنية، 1991، ص 78.

نظـرا لوقوعهـا فـي فترة احتفالات موسـم النبي موسـى عند المسـلمين في نفس وقت الاحتفالات الدينية للمسـيحيين واليهود[1]. غير أن تلك النضالات لم تكن «إسـلامية» خالصة في التنظيم والتوجيه والإدارة، بحكم شمولية المشاركة في التصدي للاحتلال، كما أنها تأثرت بأجواء الضعف والركود التي شابت الحركة الوطنية الفلسطينية، خاصة فـي حقبـة العشـرينيات مـن القرن المنصرم، بالتزامن مع وجـود قيادة تؤثر المفاوضات والمباحثات والوسائل السلمية وترى تقديم المذكرات ورفع الاحتجاجات كمخرجات المؤتمرات الثمانية التي عقدت في الفترة بين العامين 1920 و1935، الأمر الذي حال دون اصطباغهـا بسـياق منظـم ومخطـط على شـكل ثـورة إلا في العـام 1935 على يد الشـيخ عز الدين القسـام، التي مهدت للثورة الفلسـطينية الكبرى (1936-1939). وقد استمرت حالة الركود سمة المرحلة الواقعة بين العامين 1923 و1929 إلى حين اندلاع ثـورة البـراق بسـبب الانتهاك اليهودي للمسـجد الأقصى، مسـبوقة بمظاهـرات للعرب الفلسطينيين نتيجة استمرار تدفق الهجرات الصهيونية والتوسع الاستيطاني. فيما شهدت حقبة الثلاثينيات حراكا نشطا للتيار الإسلامي، كان من أبرزه عقد مؤتمر إسلامي عام 1931، تبعه آخر موسع عام 1935، في القدس لإضفاء البعد الإسلامي العقائدي على قضية فلسـطين، ولبحث آليات الدفاع عن الأوقاف والمقدسـات الإسـلامية وسبل حل القضية الفلسطينية إسلاميا بإعطاء دور أكبر للعقيدة في العمل الوطني والكفاح المسلح، كما شـكلت منظمة مسـلحة بقيادة عبد القادر الحسـيني عام 1933 تحت اسـم «منظمة الجهاد المقدس»، إضافة إلى تشكيل أحزاب ومؤسسات متعددة الاتجاهات لعبت دورا فاعلا في العدوان الإسرائيلي عام 1948[2].

وقد تجسدت إحدى شواخص التيار الإسلامي في حركة الشيخ عز الدين القسام الذي يعد رمزا للتيار الإسلامي الجهادي في فلسطين، فترأس جمعية الشبان المسلمين التي تأسست عام 1928 جمعية دينية اجتماعية أدبية عنيت بالتعليم الإسلامي وتشجيع الكشـافة الإسـلامية، ولعبت دورا بارزا في العمل السياسـي وتعبئة المشاعر الإسلامية ضد الأهداف الصهيونية، والدعوة إلى الثورة والاستشهاد في سبيل الله تعالى، واعتبار

(1) محمد الشاعر، الحرب الفدائية في فلسطين على ضوء تجارب الشعوب في قتال العصابات، الطبعة الأولى، بيروت، المؤلف، 1967، ص 147-148.

(2) الشاعر، الحرب الفدائية في فلسطين على ضوء تجارب الشعوب في قتال العصابات، مرجع سابق، ص 233.

أن الجهاد واجب ديني وطريق لتحرير فلسطين وليس المفاوضات السياسية. وقد خطط القسام منذ نهاية العشرينيات ومطلع الثلاثينيات من القرن المنصرم إلى ذلك الهدف عبر تشكيل تنظيم عسكري مؤهل ومجند للجهاد ضد الصهيونية وبريطانيا، معلنا الثورة المسلحة عام 1935، ولكنه استشهد في معركة أحراش في نفس العام. غير أن الثورة «القسامية» مهدت لتفجير الثورة الكبرى (1936-1939) التي غيرت من مسار الحركة الوطنية الفلسطينية بعدما كان أسلوب النضال يعتمد، في غالبه، الجهود السياسية لنيل الحقوق عبر المظاهرات وإعلان الاحتجاجات وإرسال المذكرات والعرائض وعقد المؤتمرات[1]، رغم محاولات اختزالها ضمن حركة فلاحين مدفوعين بولاءات قبلية ودينية سعيا للانتقاص من دورها في الحركة الوطنية، غير آخذة بالاعتبار دور الفلاحين في النضال ضد المستعمرات الصهيونية التي استولت على أراضيهم وهددت أرزاقهم[2].

بيدَ أن أبرز ما اتسمت به المرحلة التي أعقبت الثورة واستبقت عدوان عام 1948 وصولا لما بعده حضور جماعة الإخوان المسلمين المصرية في فلسطين، مهد له وجود فعلي غير رسمي عبر نوادٍ وجمعيات وزيارات متبادلة، استهلها الشيخ البنا بزيارة القدس في العام 1928 والاجتماع مع الحاج الحسيني لبحث الأخطار اليهودية المحدقة بفلسطين والمسجد الأقصى المبارك وتناول مسائل التعبئة والإعلام وجمع السلاح والتنسيق السياسي والعسكري، مؤسسين جمعية المكارم عام 1943 لنشر أفكارهم ودعوتهم[3]. وتحتل القضية الفلسطينية مكانة خاصة عند الحركة بإضفاء البعد الديني الإسلامي عليها، انطلاقا من منظور عقيدي إسلامي يرى أن فلسطين عربية إسلامية ووقف إسلامي وملك للمسلمين جميعا، وليست ملكا لجيل أو شعب بعينه، تكييفا شرعيا لجميع أقاليم «دار الإسلام» كوقف للأمة الإسلامية جمعاء، و«الوقف

(1) انظر: صبحي ياسين، الثورة العربية الكبرى في فلسطين (1936- 1939)، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الهناء، 1959، ص 271. وانظر أيضا: تيد سودنبورج، «دور الفلاحين الفلسطينيين في الثورة الفلسطينية الكبرى»، تحرير إدموند بيرك وإيرا لابيدوس، في الإسلام والسياسة والحركات الاجتماعية، ترجمة محروس سليمان، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2000، ص 301-307.

(2) Ann Mosely Lesch, Arab Politics in Palestine (1917– 1939): The Frustration of a Nationalist Movement, New York, Cornell University Press, 1979, p.17.

(3) تيسير جبارة، دور الحركات الإسلامية في الانتفاضة الفلسطينية المباركة، الطبعة الأولى، عمان، دار الفرقان للطباعة والنشر والتوزيع، 1992، ص 11.

صفته التأبيد، وبالتالي لا يجوز التنازل عنه أو المساومة عليه أو التصرف فيه من أي جهة كانت لثبوت حق الأمة الإسلامية فيه إلى يوم القيامة، وإذا استلبه العدو قهرا بات واجبا شرعيا على جيل المسلمين في كل الأرض حاضرا ومستقبلا استرجاعه، وإلا أثمت الأمة الإسلامية»، وذلك وفق ما استقرت عليه معظم الفتاوى الشرعية الصادرة بهذا الصدد[1]. وقد تجسد ذلك المنظور عمليا من خلال مشاركة الحركة الفعلية أثناء العدوان الإسرائيلي عام 1948 واستشهاد كثير من أعضائها وكوادرها على أرض فلسطين. وقد تشكلت آنذاك الشعب والفروع الإخوانية في عدد من المدن الفلسطينية، كان أولها في غزة، كما افتتح «الإخوان» مركزهم الرئيسي رسميا في القدس في أيار (مايو) 1946. وقد تكثفت الزيارات المتبادلة عام 1935، ومنها زيارة اثنين من «إخوان» مصر هما عبد الرحمن الساعاتي ومحمد أسعد الحكيم إلى فلسطين، والتمهيد لمشاركة «فردية» من أعضاء في الحركة الأم في الثورة الفلسطينية الكبرى (1936-1939)، فيما انضم أفراد من أهل فلسطين إلى إخوان مصر[2]. ولكن الحركة «الأم» أخذت تمهد لدعوتها في فلسطين في وقت سابق عبر إصدار النشرات وجمع التبرعات وإيفاد الرسل والدعاة للإسلام ولفكر الإخوان وإيقاظ الروح الإسلامية والتحذير من المخاطر المحدقة بفلسطين، وتشكيل لجنة مركزية لمساعدة ونصرة فلسطين برئاسة البنا نفسه[3]. ويلاحظ هنا أن الوجود الإخواني في فلسطين بدأ من خلال تأسيس الجمعيات والمؤسسات الاجتماعية الدعوية التي مهدت للانخراط في العمل السياسي فيما بعد، وهو نفس منهجية أسلوب حركة المقاومة الإسلامية «حماس» التي تعد امتدادا للحركة الأم، بانتقالها من الحيز «الدعوي» الخاص إلى الحيز العام عبر الانخراط لاحقا في العمل السياسي، وهو الأسلوب نفسه الذي اعتمد لدى تشكيل أول فروع الإخوان المسلمين في غزة، القريبة جغرافيا من مصر بما سهل عملية التواصل مع الحركة الأم، عبر تأسيس جمعية «التوحيد» الإسلامية، التي ظلت

(1) انظر في ذلك: المؤتمر الشعبي للدفاع عن القدس، فتاوى علماء فلسطين بتحريم البيع والتنازل والتعويض عن أرض فلسطين، مرجع سابق، ص 7. وكذلك انظر: إسحق الفرحان، البعد الإسلامي للقدس والقضية الإسلامية، الطبعة الأولى، عمان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، 2003، ص 14-15.

(2) أمنون كوهين، الأحزاب السياسية في الضفة الغربية في ظل النظام الأردني (1949-1967)، ترجمة خالد حسن، الطبعة الأولى، القدس، مطبعة القادسية، 1988، ص 203-204.

(3) لمزيد من التفاصيل انظر: زياد أبو غنيمة، الحركة الإسلامية وقضية فلسطين، الطبعة الثانية، عمان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1989، ص 29-35.

موجودة حتى بعد تأسيس شعبة الإخوان في القطاع، وكان لإخوان مصر دور هام في تطوير وتنشيط عملها.

غير أن الوعي السياسي والوطني عند الإخوان المسلمين الفلسطينيين تنامى كقضية أولوية تتجاوز انهماكهم الأولي في الأنشطة الدعوية والاجتماعية، جرى ترجمته عبر عقد المؤتمرات للمطالبة بعدم الاعتراف باليهود والدفاع عن فلسطين بجميع الوسائل المتاحة، والتعاون مع الهيئات الوطنية لتحقيق ذلك الهدف، مع تحملهم النصيب الكامل من تكاليف النضال لأجل تحرير فلسطين، وعرض القضية على مجلس الأمن وتعميم شعب الإخوان، إلى جانب تأكيد إخلاصهم لدعوة الإخوان لجمع كلمة المسلمين والعرب معا[1]. وقد شكلت الأعوام الثلاثة السابقة على عدوان 1948 فترة خصبة لنشاطهم، ساعدهم على ذلك سرعة انتشارهم وتوسعهم التنظيمي بسبب تزايد الاحترام والتقدير الشعبي تجاه مواقف إخوان مصر في دعم القضية الفلسطينية ومناصرتها، ولالتقاء أفكار الإخوان مع الوعي الديني والاجتماعي السائد، فضلا عن اصطباغ الحركة الوطنية الفلسطينية بسمات دينية واضحة[2]. ولكن يلاحظ آنذاك افتقاد إخوان فلسطين إلى قيادة واحدة تمثلهم جميعا في بدايات التأسيس على الأقل حتى نهاية عدوان 1948 تقريبا، وقد يرجع ذلك إلى أن عملية الإنشاء لم تأخذ بعدها الطبيعي في النمو والتطور بسبب أساليب الاحتلال البريطاني القمعية وعدائه لقوة المسلمين وحركتهم، ولتعاظم المؤامرة الصهيونية لتحقيق طموحاتها في بناء «الوطن القومي في فلسطين»، فضلا عن اتباعهم لحركة الإخوان في مصر مباشرة، في بداية الأمر، مما تطلب المتابعة والتنسيق والزيارات المتبادلة[3]. ولكن المؤتمرين اللذين عقدا في حيفا عامي 1946 و1947 أظهرا بدايات العمل المنظم الموحد على مستوى فلسطين ووجود مكتب إداري لهم يزاول مهماته في الإشراف على الشعب وترتيب نظام الجوالة، إلا أن تجسيد ذلك على الأرض جاء متأخرا نسبيا في ظل قرار

(1) محمد دروزة، فلسطين وجهاد الفلسطينيين في معركة الحياة والموت ضد بريطانيا والصهيونية العالمية (1917– 1948)، الطبعة الأولى، القاهرة، الهيئة العربية العليا لفلسطين، 1959، ص 28–29.

(2) عوض خليل، «جذور الإسلام السياسي في فلسطين»، بيروت، شؤون فلسطينية، العدد 227–228، شباط (فبراير) – آذار (مارس) 1992، ص 20–33.

(3) زياد أبو عمرو، أصول الحركات السياسية في قطاع غزة (1948–1967)، الطبعة الأولى، عكا، دار الأسوار، 1987، ص 63.

التقسيم الصادر في 29/ 11/ 1947 ومن ثم اندلاع العدوان الإسرائيلي. ولكن الإخوان نشطوا في تلك الفترة، وسط ظروف التضييق والملاحقة البريطانية، بتأسيس الشعب والفروع وبحملات التعبئة والانخراط في الجهد الوطني للإعداد الشعبي للجهاد وإنشاء فرق الكشافة والجوالة، والمساهمة في توحيد أكبر منظمتين شبه عسكريتين في فلسطين آنذاك هما «النجادة» و«الفتوة»، بعد صراع احتدم بينهما، تحت اسم «منظمة الشباب العربي» واختيار أحد أعضاء الإخوان مسؤولا عن عمليات التدريب والتنظيم فيها، كما شاركوا في النضال المسلح أثناء عدوان 1948، ضمن قدراتهم المحدودة وإمكانياتهم المتواضعة تسليحا وتدريبا، فشكلت شعب الإخوان قوات غير نظامية عملت تحت القيادات العربية المحلية التابعة «لجيش الإنقاذ العربي» أو «جيش الجهاد المقدس»، بينما انضم بعضهم إلى قوات الإخوان المصرية بقيادة كامل الشريف في المناطق الجنوبية، خاصة في غزة وبئر السبع، كما خاضوا المعارك أثناء العدوان تحت قيادة عبد القادر الحسيني، وذلك من منطلق عقائدي ينظر إلى مسألة المقاومة المسلحة بجذور الفهم للجهاد في الإسلام. وتسهب الأدبيات الإسلامية في إيراد تفصيلات المعارك وأسماء القادة المحليين الذين استشهدوا لتبيان عمق مشاركة الإخوان الفلسطينيين واتساعها في تلك الحرب[1].

ولكن رغم أن التيار الإسلامي السياسي، إلى جانب الجهات والشخصيات الوطنية الأخرى، أدركوا جميعا خطورة الأهداف الصهيونية في فلسطين ونبهوا إليها، مثلما تنبه لها الفلسطينيون العرب مبكرا، ورغم أن تحركاتهم التي أردفت بنضالات ذات أساليب شتى، ومنها الكفاح المسلح، أسهمت في التحذير من خطورة الهجرات اليهودية المتتابعة والمستتبعة بالاستيطان، وكثيرا ما أحبطت عمليات بيع العرب الفلسطينيين لأراضيهم إلى اليهود، فإن تلك المساعي والجهود لم تتمكن آنذاك من تغيير مسار الصراع العربي-الإسرائيلي أو توجيه دفته بعيدا عن الاستيلاء الإسرائيلي على الجزء الأكبر من أرض فلسطين واحتلالها، أمام حجم العدوان والانتهاكات الإسرائيلية المدعومة غربيا.

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: أبو غنيمة، الحركة الإسلامية وقضية فلسطين، مرجع سابق، ص 52-99. وانظر أيضا: صالح، التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في الجهاد (1917- 1948)، مرجع سابق، ص 465-467.

## العدوان الإسرائيلي عام 1967

لم تسجل السنوات الممتدة من قيام الكيان الصهيوني عام 1948 إلى عدوان حزيران (يونيو) 1967 تشكيل كيانية إسلامية سياسية واضحة في الأراضي الفلسطينية المحتلة عام 1948، بسبب الفراغ الذي طرأ إثر هجرة الزعامة الدينية خارج البلاد وإزاء نفوذ التجمع الاستيطاني الصهيوني والقمع المتواصل من جانب الكيان المتشكل، والمحاولات الإسرائيلية الدائمة، دون نجاح، لطمس الهوية الفلسطينية العربية والانتقاص من حقوق المواطنين الفلسطينيين العرب، فظل الإسلام معتمدا كعبادات وقيم وثقافة لا تخرج عن نطاق الإشراف على المساجد والدفاع عن المقابر والمقامات والأضرحة أمام التعديات الصهيونية المتواترة، بعيدا عن إفراز أشكال تنظيمية ذات محتوى سياسي. غير أن الفترة اللاحقة بعدوان عام 1967، وبتأثير التيارات الإسلامية السياسية السائدة في الضفة الغربية وغزة وبسبب تبعات نشاط الحركات الاستيطانية المتطرفة التي تشكلت على أساس ديني، شهدت نمو مظاهر دينية متعددة، كما سجلت بروز مجموعات إسلامية أخذت تنشط دينيا واجتماعيا ومن ثم تأطرت تنظيميا في أواخر سبعينيات القرن المنصرم بتشكيل «أسرة الجهاد» العسكرية السرية ذات الامتداد الإخواني، التي آمنت بعروبة وإسلامية فلسطين، واعتقدت بإمكانية عيش اليهود أقلية بعد إقامة الدولة الإسلامية فيها، متبنية الجهاد سبيلا لذلك، حيث نفذت العديد من العمليات المسلحة ضد الكيان الصهيوني في الأراضي المحتلة عام 1948، ولكن سلطات الاحتلال تمكنت أواخر العام 1980 من كشف أعضائها واعتقال عدد كبير من كوادرها وإصدار أحكام متفاوتة بحقهم، بينما شكل بعض المفرج عنهم ما عرف «حركة الشباب المسلم» التي رامت تهيئة البنية التحتية الدينية وتحويل النشاط الدعوي إلى مؤسسي[1]. وقد شهد منتصف الثمانينيات تنامي دور التيار الإسلامي وشيوع مظاهر الأسلمة بين صفوف الفلسطينيين العرب، عبر تشكيل الجمعيات الخيرية الإسلامية وتنظيم المهرجانات وتكثيف نشاط الدعاة وتواتر دعوات تبني النهج الإسلامي في مختلف الجوانب الحياتية وتصدر القدس والمسجد الأقصى المبارك مقدمة الأنشطة الدينية، وإعلاء فلسطين «أرضا إسلامية»

---

(1) إبراهيم عبد الكريم، «الحركة الإسلامية في فلسطين المحتلة»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 119، صيف 2005، ص 112-133.

مقابل مقولة «أرض إسرائيل الكاملة». غير أن انقساما طال صفوف الحركة الإسلامية على خلفية المشاركة في الهياكل المؤسسية والبرلمانية للكيان الصهيوني بين جناح جنوبي يقوده الشيخ عبد الله نمر درويش وإبراهيم عبد الله ويعتقد بضرورة المشاركة، وجناح شمالي يتزعمه الشيخ رائد صلاح يرفضها، مما أثر على أدائها ودورها، في ظل المساعي الصهيونية المتواترة للتضييق عليها، أسوة بحال المواطنين الفلسطينيين العرب في فلسطين المحتلة عام 1948، وخطط عزلهم عن بقية الأرض الفلسطينية المحتلة، واللجوء تارة إلى محاولات يائسة «لأسرلتهم»، وتارة أخرى بإعلاء الأصوات المنادية بترحيلهم (الترانسفير)[1]، خاصة بعد مشاركتهم في انتفاضة الأقصى التي اندلعت في 28 أيلول (سبتمبر) 2000 واستشهاد 13 فلسطينيا منهم على يد سلطات الاحتلال[2]، ودعمهم لصمود وثبات المقاومة والشعب الفلسطيني في قطاع غزة أمام العدوان الإسرائيلي عليه في 27 كانون الأول (ديسمبر) 2008.

ولم يكن الحال في الضفة الغربية وقطاع غزة مغايرا كثيرا لذلك القائم في الأرض المحتلة عام 1948، فبعد حالة صعود واكبت نشاط الإخوان المسلمين في فلسطين عقب عدوان 1948 وحتى مطلع الخمسينيات تقريبا بفعل دورهم الإيجابي أثناء العدوان وطبيعة الثقافة السائدة في المجتمع والمناخ الديني الذي خلق حالة من التعاطف معهم، وبسبب موقف النظام المصري المتعاطف مع التنظيم الأم تعبيرا عن القلق من تزايد النشاط الشيوعي في القطاع والسعي لتحجيم نشاطه، ولضعف التنظيمات الأخرى، فنشط دورهم في العمل السياسي كغيرهم من القوى الوطنية، كما برزت محاولات آنذاك بتشكيل مجموعتين سريتين خططتا لممارسة العمل المسلح، وهما «شباب الثأر» و«كتيبة الحق»، ولكن لم يكتب لها النجاح، إلا أن دور الإخوان في فلسطين اتسم بالضعف التنظيمي الذي انعكس على الأداء وحجم النشاط في الخمسينيات وحتى

(1) محمد الأزعر، «عرب 1948 في فلسطين: رؤية مستقبلية»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 72، كانون الأول (ديسمبر) 1992. وحول دعوات الترانسفير انظر: أ. ب. يهوشواع، «عن الانتفاضة والصراع والوطن والبيت»، رام الله، قضايا إسرائيلية، العدد الأول، شتاء 2001، ص 33-37. وكذلك: إيلي ريخس، «العرب في إسرائيل وانتفاضة الأقصى»، رام الله، قضايا إسرائيلية، العدد الأول، شتاء 2001، ص 27-30.

(2) إبراهيم عبد الكريم، «خطر عرب 1948 في التقديرات الإسرائيلية»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 110، ربيع 2003، ص 157. وانظر أيضا: عوض عثمان، «فلسطينيو 1948 داخل إسرائيل وانتفاضة الأقصى»، القاهرة، ملف الأهرام الإستراتيجي، العدد 71، تشرين الثاني (نوفمبر) 2000.

النصف الأول من السبعينيات، بسبب عوامل عديدة قد تعود في أغلبها إلى نواتج عدوان 1967 التي أدت إلى قطع العلاقة بين الحركة الأم في مصر والإخوان في فلسطين، إلى جانب تعرضهم للحظر والمطاردة، وتأثرهم بوضع الحركة الأم في مصر، المصدر الأبرز للدعم والمساعدة، التي تعرضت إلى التقييد والحظر والحل عام 1945 الذي ألغي في مطلع الخمسينيات، في إطار علاقة متذبذبة مع النظام، مما دفع بعدد من القادة والكوادر إلى الهجرة، فيما انخرط بعضهم في بدايات التأسيس الأولى لحركة التحرر الوطني الفلسطيني «فتح» عام 1956، كما دفعت ظروف العمل السري التي شهدها العمل الإخواني بالكثيرين منهم إلى الانخراط في تنظيمات حزبية أخرى لم تكن محظورة تماما، قدمت أنماطا مختلفة من الفكر الوطني والقومي، مما أثر على وضع الإخوان وعلى تقلص عدد أتباع التنظيم، فظل مقتصرا على عدد قليل من الأعضاء الذين واكبوا نشاط الجماعة منذ البداية إلى جانب شخصيات تقليدية استمرت تمثل الإخوان حتى العام 1967 وبعده. كما أن نواتج عدوان 1948 فرضت واقعا جديدا على الوضع السياسي للضفة الغربية، فأصبح سكانها بحكم ضمهم إلى الضفة الشرقية لنهر الأردن عام 1950 مواطنين أردنيين تعريفا، فيما انضم تنظيم الإخوان في الضفة الغربية إلى تنظيم نظرائهم في الضفة الشرقية ليشكلا معا تنظيما واحدا ممثلا في جماعة الإخوان المسلمين في الأردن. وقد سلك الإخوان في الضفة الغربية مسلكا سياسيا ودعويا وتربويا، فخلت سيرتهم، عموما، في تلك الفترة من أي جهد عسكري حقيقي وسط تشتت وحداتهم العسكرية المتواضعة التشكيل، غير أنهم شاركوا سياسيا في المؤتمر الإسلامي العام - بيت المقدس في نيسان (أبريل) 1953 الذي شكل منبرا إسلاميا لمؤيدي القضية الفلسطينية من العالم العربي والإسلامي بهدف حشد التأييد للقضية وإبقائها حية في ضمير المسلمين، مؤسسا الشركة الإسلامية العالمية لإنعاش القدس، ولكن بسبب تزايد نفوذه ودوره التعبوي منعت الحكومة الأردنية عقده عام 1955 وأغلقت مكتبه الدائم في القدس في تموز (يوليو) من السنة نفسها[1]، ورغم رفعها الحظر عنه في حزيران (يونيو) 1956 لم يعد فاعلا بسبب التدخلات الرسمية[2].

(1) خالد الحروب، حماس: الفكر والممارسة السياسية، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1997، ص 19.

(2) Amnon Cohen, Political Parties in The West Bank Under the Jordanian Regime (1949–1967), London, Cornell University Press, 1982, p.17.

وقد شارك الإخوان في الانتخابات البرلمانية كمضمار اهتموا به في تلك المرحلة، مستفيدين من أجواء الانفتاح على النظام الأردني دون أن يمنع ذلك من حدوث بعض التوترات. وبشكل عام لم يكن الإخوان في الضفة الغربية يشكلون في مرحلة الستينيات قوة سياسية ذات نفوذ وحضور فاعل، خلافا لوضع أقرانهم في قطاع غزة، المتمتعين باستقلال أكبر نسبيا، مساهمين بفعالية في الساحة الوطنية المعنية مباشرة بمقاومة الاحتلال، ومنها مشاركتهم الهامة في إفشال مشروع سيناء 1955 للتوطين التي مثلت إحدى أبرز إنجازاتهم الوطنية والسياسية، وذلك عبر التظاهرات والاحتجاجات الجماهيرية المشتركة مع القوى الوطنية الأخرى[1].

وقد تبلور آنذاك اتجاهان بشأن أسلوب التعامل مع الاحتلال وسبل مواجهته، يدعو أولهما، الذي تبناه الإخوان المسلمون ومعهم البعثيون، إلى العمل المسلح، مشكلين معا «جبهة المقاومة الشعبية»، مقابل الاتجاه الآخر الذي تبناه الشيوعيون والداعي إلى المقاومة السلبية. غير أن حالة التضييق التي شهدها تنظيم الإخوان وتعرضه للانكماش التنظيمي بما رافقه من عمل سري وتراجع في الأداء النضالي على صعيد مقاومة الاحتلال والسعي لتحرير فلسطين، وهو الشعار الذي رفعه الإخوان آنذاك، دفع إلى طرح بعض المنضوين في إطاره تصورا جديدا للخروج من المأزق، يدعو إلى تبني الإخوان إقامة تنظيم خاص بجانب تنظيمهم لا يحمل لونا إسلاميا في مظهره وشعاراته وإنما يرفع شعار تحرير فلسطين عن طريق الكفاح المسلح، تأصل تنفيذيا فيما بعد عبر إنشاء حركة فتح، ولكنه جوبه بمعارضة الإخوان الذين سعوا إلى تعزيز قوتهم في قطاع غزة والحفاظ على الصبغة الإسلامية للنضال الفلسطيني عبر الانهماك بالخصوصيات التنظيمية والتربوية والدعوية وكسب الأنصار وصقلهم دينيا ومسلكيا لإعداد جيل مسلم ملتزم بالدين ومستعد للتضحية من أجل التحرير، والعمل على تعبئة الأمة الإسلامية وصولا إلى عملية بعث حضاري شامل لها في سبيل إحياء الإسلام كدعامة الانطلاق نحو معركة التحرير بوصفهما واجبا مقدسا لا ينجزان إلا على أرضية إسلامية حقيقية، وذلك على حساب التراجع من مربع العمل الوطني وصدارة التحرك الجماهيري، دون أن يعد تأجيلا للجهاد بقدر ما كان إعدادا

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: ربعي المدهون، «الحركة الإسلامية في فلسطين (1928–1987)»، بيروت، شؤون فلسطينية، العدد 187، تشرين الأول (أكتوبر) 1988، ص 10–50.

لـه فـي ظـل عوامـل موضوعية خارجة عـن إرادة الإخوان، منها موجـة المد الناصري القومي وتوتر العلاقة معه. وقد توافقت الفلسفة الداخلية للحركة مع الأجواء الإقليمية المحيطة والمؤثرة في صلب خيارات الحركة، أي الكمون المؤقت لعدم وجود صيغ أخـرى. وقـد اسـتمر ذلـك الحـال حتى مطلـع الثمانينيات، فغاب الإخـوان عمليا عن سـاحة العمـل الوطنـي والكفاحي السياسـي المتجسـد فـي التعامل المباشـر مع قضية تحرير الوطن والمسـاهمة المباشـرة في مقاومة المحتل، باسـتثناء مسـاهمة جهادية في الأغوار الأردنية في الفترة الواقعة بين العامين 1968 و1970 بإنشـاء معسـكرات تحت راية فتح نفذوا من خلالها عمليات عسكرية مهمة عبر الحدود[1].

وقـد شـهدت تلـك الفترة بـروز حركات وأحـزاب ببرامـج وأيديولوجيات فكرية متشعبة، انضوت جميعها، باستثناء الإخوان، ضمن إطار منظمة التحرير الفلسطينية التي تشـكلت في 28 أيار (مايو) 1964 بقرار عربي اتخذ في القاهرة، قابله تطلع فلسـطيني لشـخصية كيانية مسـتقلة بعمق عربي وبعد إسـلامي، رغم اعتراض بعض الاتجاهات على تشكيلها تعبيرا عن محاذير الأهداف الكامنة من ورائها، مع غياب موقف واضح للإخـوان تجاههـا آنـذاك[2]. وقد تنـادى الميثاق الوطني الفلسـطيني للمنظمة بالمقاومة والكفـاح المسـلح ضـد الاحتـلال الصهيونـي طريقـا وحيـدا لتحرير فلسـطين باعتباره إستراتيجية وليس تكتيكا، وبحدود فلسطين التي كانت قائمة في عهد الانتداب البريطاني كوحدة إقليمية لا تتجزأ، وبتصفية الوجود الصهيوني في فلسطين ورفض حلول التسوية مع اعتبار الصهيونية حركة عنصرية توسعية استيطانية معادية لحركات التحرر الوطني، وبدولة ديمقراطية علمانية ذات نظام ديمقراطي برلماني أقرها المجلس الوطني الفلسطيني (الهيئة البرلمانية ذات السلطة العليا على المنظمة) في دورتيه السابعة عام 1970 والثامنة عـام 1971 فـي القاهـرة[3]، وأكد عليها إعلان الاسـتقلال الصادر في 15 تشـرين الثاني

(1) الحروب، حماس: الفكر والممارسة السياسية، مرجع سابق، ص 26-28..

(2) نافذ أبو حسنة، «تطور الوعي الفلسطيني بمنظمة التحرير الفلسطينية»، تحرير محسن صالح، في منظمة التحرير الفلسطينية: تقييم التجربة وإعادة البناء، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2007، ص 23-25.

(3) مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، الميثاق الوطني الفلسطيني، بيروت، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، 1976. وكذلك انظر: حميد راشد، مقررات المجلس الوطني الفلسطيني (1964- 1974)، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، 1976، ص 304.

(نوفمبر) 1988 في الجزائر، فيما جسدتها بنود مسودة دستور دولة فلسطين بالنص على أن النظام السياسي الفلسطيني ديمقراطي نيابي برلماني يقوم على التعددية الحزبية السياسية، وأن الإسلام الدين الرسمي في فلسطين، ولم يذكر الدين الرسمي للدولة، وأن مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع، ولأتباع الرسالات السماوية تنظيم أحوالهم الشخصية وشؤونهم الدينية وفقا لشرائعهم ومللهم الدينية في إطار القانون[1].

كما أعلن حينها عن إنشاء جيش التحرير الفلسطيني لخوض معركة التحرر، فسيطرت حركة المقاومة المشكلة من تنظيمات سياسية مسلحة متعددة الأيديولوجيات والرؤى على المنظمة وعلى الساحة الفلسطينية في تلك الفترة، كسمة للتعددية التي برزت في الحقل السياسي الوطني آنذاك والممتدة حتى اليوم، كحركة فتح التي استهدفت تحرير فلسطين وإزالة الاحتلال وإقامة الدولة الفلسطينية الديمقراطية العلمانية المستقلة على كامل التراب الوطني عبر الكفاح المسلح الذي أطلقت رصاصته الأولى ضد الاحتلال الإسرائيلي عام 1965[2]، واستمرت تأخذ بناصيته إلى أن حدث التحول في منهجيتها، ومع ذلك انبثقت من داخلها تنظيمات مسلحة تمثلت في صقور فتح والفهد الأسود اللتين خاضتا عمليات مسلحة ضد الاحتلال خلال انتفاضة 1987، وكتائب شهداء الأقصى التي برزت في انتفاضة 2000 وأثناء العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة. إضافة إلى الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين التي تعود جذورها إلى حركة القوميين العرب التي تشكلت إثر عدوان 1948، متبنية فكرا ماركسيا-لينينيا، ومنادية بإقامة دولة ديمقراطية على كامل التراب الوطني وعاصمتها القدس الشريف، وبالكفاح المسلح لتحرير فلسطين مع التأكيد على قومية النضال، وانتزاع حق العودة وتقرير المصير[3]، عبر

(1) منظمة التحرير الفلسطينية، مسودة دستور دولة فلسطين، بيروت، منظمة التحرير الفلسطينية، 1989. وكذلك انظر: المكتب السياسي للجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، في النظام السياسي الفلسطيني، الطبعة الأولى، بيروت، دمشق، شركة التقدم العربي للصحافة والطباعة والنشر والدار الوطنية الجديدة، 2004، ص153 ص 160-162.

(2) انظر في ذلك: مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، حركة التحرر الوطني الفلسطيني (فتح)، بيروت، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، 1976. وكذلك انظر: غازي خورشيد، دليل حركة المقاومة الفلسطينية، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، 1971، ص 282.

(3) المكتب السياسي للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين: النشأة والمسار، دمشق، الدار الوطنية الجديدة، 2000.

جناحها العسكري «كتائب أبو علي مصطفى»، وهناك أيضا الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، التي انشقت عن الجبهة الشعبية عام 1969، منادية بالنضال الوطني التحرري لإقامة الدولة الفلسطينية المستقلة على حدود حزيران (يونيو) 1967 وعاصمتها القدس الشريف وإيجاد حل عادل لقضية اللاجئين وفق القرار الدولي 194، بالتزامن مع إجراء مفاوضات مع سلطات الاحتلال لإحلال السلام الدائم والمتوازن عبر تطبيق قرارات الشرعية[1]، دون إخماد سلاح المقاومة عبر ذراعها العسكري «كتائب المقاومة الوطنية». ويوجد تنظيمات فلسطينية أخرى مثل الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين-القيادة العامة التي تأسست عام 1969 بجذور تعود إلى الجبهة «الأم»، منادية بقومية القضية وبالثورة المسلحة ضد الاحتلال الصهيوني للأراضي العربية[2]، والجبهة العربية الفلسطينية التي تأسست عام 1969 بهدف إقامة دولة فلسطينية مستقلة عاصمتها القدس الشريف وبناء مجتمع مدني ديمقراطي وحل قضية اللاجئين وفق القرار 194، إلى جانب عدد من الأحزاب التي تشكلت في تلك الفترة والمتباينة في وزنها السياسي وحضورها الجماهيري، ومنها حزب الإتحاد الديمقراطي الفلسطيني «فدا» الذي تأسس عام 1990 مناديا بالفصل بين الدين والدولة[3].

غير أن تلك الحركات والأحزاب الفلسطينية تأثرت بواقع ما بعد نكبة 1948 وقيام «دولة إسرائيل»، وفيما بعد بنتائج عدوان 1967، فكيفت أساليب عملها وبرامجها وفق المتغيرات الإقليمية والدولية ووفق رؤيتها الأيديولوجية والفكرية لأساليب الكفاح الأنجع، فيما بقي هدف تحرير الأرض وإقامة الدولة الفلسطينية المستقلة محور برنامجها وموجه نشاطها ومبرر وجودها. وقد كان ثمة تأثير ملموس وحاسم في لحظات معينة للدول العربية الإقليمية ولأحداث تلك الفترة على تشكيل الحقل الفلسطيني الوطني، فأعيد تشكيل المنظمة لتضم بين ثناياها الأحزاب والحركات التي تشكلت بعد تأسيسها، واعترف بها عربيا ممثلا شرعيا ووحيدا للشعب الفلسطيني،

(1) المكتب السياسي للجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، الجبهة الديمقراطية: النشأة والمسار، الطبعة الأولى، بيروت، دمشق، شركة التقدم العربي للصحافة والطباعة والنشر والدار الوطنية الجديدة، 2001، ص 8-15.

(2) انظر في ذلك: منشورات المكتب السياسي الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين-القيادة العامة، دمشق، 2007.

(3) جرادات، الأحزاب والحركات السياسية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 195-204.

ومن ثم دخولها هيئة الأمم المتحدة عام 1974 بدعم من الاتحاد السوفياتي (سابقا) والكتلة الاشتراكية ودول عدم الانحياز.

وقد طالت تلك التغيرات مضمون وطبيعة التحرك المطلبي وإدارة الصراع مع الاحتلال، بانتقال إستراتيجية المنظمة من تبني تحرير فلسطين التاريخية إلى إزالة آثار العدوان وتحرير الأرض المحتلة عام 1967 وإقامة الدولة الفلسطينية على جزء منها في الضفة الغربية وقطاع غزة[1]، ومن ثم أردف بقبول العرب بالقرار 242 الذي صدر عن مجلس الأمن في تشرين الثاني (نوفمبر) من العام نفسه، وينص على انسحاب إسرائيل من الأراضي المحتلة عام 1967، رغم أنه لا يمثل حلا عادلا لمشكلة اللاجئين الفلسطينيين. وبعد العام 1973 طور العرب هدفهم ليصبح التوصل إلى تسوية سلمية للصراع تستكمل عملية تحرير الأرض، مع توسيع الهدف ليشمل إقرار الحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني وعلى رأسها حقه في تقرير المصير وبناء دولته المستقلة وعاصمتها القدس الشريف، والمطالبة بتنفيذ القرار الأممي 338 الصادر في ذلك العام. وقد دخلت أطراف الصراع عملية طويلة ممتدة من التفاوض حققت خلالها جزءا من الهدف الإستراتيجي المطور بعودة سيناء إلى مصر واسترداد الأردن للجزء المحتل من أرضه ودخول السلطة إلى غزة والضفة الغربية عام 1994. وقد طغى مفهوم «مرحلية تحقيق الأهداف» على العمل التحرري الفلسطيني عقب حرب 1973 بسبب المتغيرات الفلسطينية والعربية والدولية التي وسمت طبيعة تلك المرحلة[2]، والتي يكمن أبرزها في تغير ميزان القوى بين العرب وإسرائيل وعلاقة الأخيرة مع الولايات المتحدة الأمريكية دون أن يقابلها أمر مماثل على الصعيد العربي، إضافة إلى الوضع الخاص الذي صاحب تواجد منظمة التحرير في بعض الدول العربية، وتوصل بعض الأنظمة إلى مقولة عدم قدرة القضاء على إسرائيل رغم الانتصار العسكري العربي النسبي الذي أحرزته في تلك الحرب، مما مهد الطريق أمام أنظمة عربية للولوج في مسار التسوية السلمية دونما حرج، الأمر الذي تمخض عن توقيع المعاهدة المصرية الإسرائيلية عام 1979، ومن ثم إبرام اتفاق أوسلو عام 1993 والمعاهدة الأردنية-الإسرائيلية عام

(1) مصطفى علوي، «البعد الإستراتيجي للصراع العربي الإسرائيلي»، مراجعة وتقديم حسن نافعة، في انتفاضة الأقصى وقرن من الصراع، مرجع سابق، ص 165-166.

(2) إبراهيم إبراش، «مفهوم الدولة الفلسطينية: النشأة والتطور»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 157، تموز (يوليو) 2004، ص 34-40.

1994. وقد رأى البعض أن إطار كامب ديفيد لم يكن كافيا لتحقيق تسوية شاملة تقوم على مبادئ العدل والشمول والديمومة، حيث غاب عنه ذكر هضبة الجولان المحتلة ووضع اللاجئين الفلسطينيين، وجرى الاكتفاء بالتطرق إلى الضفة الغربية وقطاع غزة بإقامة حكم ذاتي فيهما وفقا لرؤية بيجين[1]، مقابل اعتقاد بأن الاتفاقية أتاحت الفرصة لتشكيل دولة فلسطينية صغيرة بمحاذاة إسرائيل[2]. وقد جرى بعد توقيع المعاهدة المصرية-الإسرائيلية القيام بعدة خطوات عربية نحو التسوية حينما وافقت قمة فاس في أيلول (سبتمبر) 1982 على مبادرة الأمير فهد بن عبد العزيز ولي العهد السعودي آنذاك لتسوية الصراع[3]، فيما حملت السنوات المتعاقبة خطوات في نفس الاتجاه، وصولا إلى المبادرة العربية للسلام.

وقد اكتسى مفهوم «المرحلية» برؤى متباينة من داخل صفوف المنظمة، حينما جرى تصويره عملا تكتيكيا ينم عن قراءة واقعية للمتغيرات المحيطة ومحاولة لترسيخ دعائم الكيان الفلسطيني على الجزء المتحرر من الأرض، وضربة للأيديولوجية الصهيونية الرافضة لوجود الشعب الفلسطيني[4]، الأمر الذي انعكس على مقررات المجلس الوطني التي طالبت بإقامة سلطة وطنية مستقلة على كل جزء من الأرض يتم تحريره، بعد أن أظهر الوضع العربي والدولي محدودية التسوية وعدم المراهنة كثيرا على الضغوط، مقابل من اعتبرها لا تعكس واقع الحال الذي ارتضته منظمة التحرير بإقامة الدولة على الأراضي المحتلة عام 1967، بينما اعتقدت «الجبهة الشعبية» أن المرحلية لن تتمخض عما يرنو الشعب الفلسطيني إلى تحقيقه[5]. ورغم أن إعلان

(1) انظر: الاتفاق التكميلي الخاص بإقامة الحكم الذاتي الكامل في الضفة الغربية وقطاع غزة الموقع في 26 آذار (مارس) 1979، المجلة المصرية للقانون الدولي، العدد 35، 1979، ص 273 وما بعدها. ورد في: محمد الرفاعي، اتفاقيات السلام المصرية الإسرائيلية في نظر القانون الدولي، الطبعة الأولى، عمان، دار الجليل للنشر، 1984، ص 149-195.

(2) Rodinson, Israel and the Arabs, op.cit., p.287.

(3) أحمد يوسف أحمد، «أربعون عاما من الصراع مع إسرائيل (1965-2005)»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 169، تموز (يوليو) 2005، ص 27.

(4) نايف حواتمة، وقيس عبد الكريم، البرنامج المرحلي (1973-1974): صراع-وحدة في المقاومة الفلسطينية، الطبعة الأولى، دمشق، الدار الوطنية الجديدة، 2002، ص 13-21.

(5) المكتب السياسي للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين: النشأة والمسار، مرجع سابق، ص 51-60.

الاستقلال بالجزائر عام 1988 تبنى هدف الدولة الفلسطينية المستقلة حسب قرارات الشرعية الدولية، وأكد على هوية الدولة الفلسطينية دولة ديمقراطية (برلمانية تعددية) علمانية، لم يكن ذلك كافيا لقيامها فعليا وممارستها السيادة الحقيقية على الأرض والسكان معا، وهما أمران يتطلبان لتحقيقهما نضالا لا يقل ضراوة عن ذلك الذي خاضه الشعب الفلسطيني منذ ما قبل قيام الثورة حتى اليوم.

وفي خضم هذه المتغيرات المرتبطة بنواتج عدوان 1967 وفشل التصدي للخطر الصهيوني ومخططاته الاستعمارية وتنامي التطرف والتشدد، خاصة بين صفوف حركاته الدينية واليمينية، وتغير المسار المطلبي للعمل السياسي الفلسطيني، وإخفاق بلورة تصور للتعامل مع القضية الفلسطينية، واندلاع الثورة الإيرانية الإسلامية وبروز المد الإسلامي في مختلف الأقطار الإسلامية وتلقي الإسلاميين في فلسطين بعض أشكال الدعم منه وتأثرهم به، مقابل تراجع الأفكار اليسارية في العالم الذي جيره الإسلاميون لصالحهم، إضافة إلى أسباب ذاتية تعود إلى نشاط الإسلاميين في التطوير والاتصال بالجماهير، فقد برز مجددا حضور التيار الإسلامي السياسي في العمل السياسي الفلسطيني تدريجيا مع نهاية سبعينيات ومطلع ثمانينيات القرن الماضي، مهدت له خطوات استثمر فيها الإسلاميون نتيجة العدوان، بمواصلة التوجه إلى بناء المساجد والتعبئة وترسيخ العقيدة لمواجهة التيار الصهيوني، مع استمرار الانزواء عن العمل العسكري، الذي انتقده أحد أعضاء الإخوان عبد الله عزام بتقصير الحركة الإسلامية في تأخر التحرك للجهاد أمام المنظمات العلمانية والقومية والشيوعية[1].

وقد أسفر اهتمام الإخوان بالإعداد التربوي بعيدا عن خطوط المواجهة الساخنة ضد الاحتلال سواء بالكفاح المسلح أو المقاومة الجماهيرية المباشرة، عن الانتقال من مرحلة «المساجد» التي وسمت الفترة الممتدة حتى منتصف السبعينيات إلى مرحلة «المؤسسية» الممتدة حتى أواخر الثمانينيات، بإنشاء الأندية والجمعيات الخيرية والكتل الطلابية الإسلامية التي تنامت بسرعة منافسة الكتل المؤيدة لمنظمة التحرير وفصائلها في مختلف المواقع، فيما شهدت تلك الفترة تأسيس المجمع الإسلامي عام 1973 بترخيص إسرائيلي منح لها كجمعية عثمانية بعد ست سنوات من تأسيسه الفعلي عام

(1) عبد الله عزام، حماس: الجذور التاريخية والميثاق، الطبعة الثانية، بيشاور، مكتب خدمات المجاهدين، 1990، ص 90-91.

**1979، بقيادة مؤسس حركة حماس الشيخ أحمد ياسين، فنشأ في البداية كمسجد ألحقت به مراكز اجتماعية، بما يعكس مواطن اهتمام الإخوان لجوانب انطلاقهم إلى** كل شرائح المجتمع وطبقاته، خاصة الفقيرة منها والمتوسطة. وقد مثل المجمع نقطة تنامي النشاط الإسلامي إلى حين إنشاء الجامعة الإسلامية عام 1979 كأهم مؤسسة للمجمع والحركة وأولى الجامعات الفلسطينية التي أنشئت في قطاع غزة، إلى جانب معهد الأزهر الديني، وأقوى منابر الحركةِ التنظيمية والتعليمية، التي شهدت ساحتها خلافات ضارية نشبت بين أنصار الكتلة الإسلامية وأنصار فصائل المنظمة، خاصة فتح، دون أن يلغي ذلك دور المسجد الذي امتد مع كل المفاصل التاريخية الهامة للإخوان لمفهومه الإسلامي الشامل، مكتسبا أهميته من نظرية الدولة الإسلامية منذ اللحظة الأولى للهجرة النبوية الشريفة، حيث اتخذ الرسول ﷺ موقع مسجده في أولى لحظات وصوله إلى المدينة المنورة، كما شكل المسجد نواة الدولة ومركزها وموطن الدعوة وركيزتها، فوسع الإخوان من قاعدة المساجد التي يسيطرون عليها أو التي تخضع لإدارتهم وإشرافهم مباشرة، بوصفها مركزا للدين والدولة معا، وموطئا للدعوة والمحاضرات الدينية وحلقات تحفيظ القرآن الكريم وأداء الصلوات، ومركزا إعلاميا، ومكانا سريا هاما للنقاط الأمنية التي تستخدم لتسليم واستلام الأشياء التنظيمية الهامة مثل التقارير أو النقود أو الأسلحة، ومرفدا لتأطير وتجنيد عناصر الحركة، إلى جانب دوره المالي من خلال التبرعات وأموال الزكاة والصدقات[1].

## الانتفاضة الفلسطينية في كانون الأول (ديسمبر) 1987

واجه الإخوان المسلمون في فلسطين في بداية الثمانينيات نفس السؤال المتعلق بدورهم في المقاومة المسلحة للاحتلال، ولا شك أن خروج حركة الجهاد الإسلامي، التي انبثقت من داخل صفوفهم في أواخر السبعينيات، من تحت عباءتهم احتجاجا على منعها من مقاومة الاحتلال، قد دفع إلى تفعيل حوار داخلي بشأن الأولويات بين التغيير الاجتماعي والإسلامي والانخراط في المقاومة من أجل تحرير فلسطين، حسم قياديا فيما بعد لجهة تبني النضال المسلح بعد اعتقال الشيخ ياسين ومجموعة من

(1) مهيب النواتي، حماس من الداخل، الطبعة الأولى، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2002، ص 112–118 ص 120–124.

رفاقه عام 1984 بتهمة تخزين السلاح والتخطيط للأعمال العسكرية ضد الاحتلال. وقد ترجم ذلك عمليا عبر مشاركة الحركة الإسلامية في التظاهرات الجماهيرية والإضرابات السياسية ضد الاحتلال، كتلك التي اندلعت في الضفة الغربية وقطاع غزة إثر اقتحام أحد المتطرفين اليهود للمسجد الأقصى والاعتداء على المصلين في نيسان (إبريل) 1982، والتظاهرات الاحتجاجية في حزيران (يونيو) 1983 بمناسبة مرور عام على العدوان على غزة، وتنفيذ العمليات التي قامت بها «أسرة الجهاد» في الأراضي المحتلة عام 1948 في منتصف الثمانينيات، وتشكيل خلايا عسكرية نفذت بعض العمليات المسلحة رغم محدوديتها وتواضع تأثيرها، والمشاركة في المظاهرات التي عمت قطاع غزة قبيل الانتفاضة، داعية في منشوراتها إلى الرجوع إلى شريعة الله تعالى والتمسك بالإسلام لتحرير الأقصى من اليهود[1]. وقد برزت حركة «حماس»، التي ظهرت امتدادا لجماعة الإخوان المسلمين في مطلع ثمانينيات القرن المنصرم من خلال جمعيات اجتماعية دعوية بعيدة عن التعاطي السياسي، تعنى ببناء الفرد والأسرة والمجتمع وصولا إلى إقامة الدولة الإسلامية، مع تجنب الصدام مع قوات الاحتلال، إلى أن انخرطت في العمل السياسي مع بدايات انطلاقة انتفاضة 1987، إضافة إلى حركة الجهاد الإسلامي، وتنظيمات مسلحة منبثقة من داخل صفوف الفصائل والقوى الوطنية الأخرى، أثناء الانتفاضة التي اندلعت إثر حادث صدم شاحنة إسرائيلية عمدا لسيارتين كانتا تقلان عمالا من مخيم جباليا في قطاع غزة أسفر عن استشهاد أربعة منهم، مما تسبب في حدوث اضطرابات داخل المخيم تحولت إلى تظاهرات ومواجهات عنيفة في كامل القطاع سرعان ما امتدت إلى الضفة الغربية، غير أنها جوبهت بقرار إسرائيلي اتخذه رابين، بوصفه وزيرا للدفاع آنذاك، بقهر الانتفاضة بالقوة والضرب و«تحطيم العظام» وترحيل النشطاء السياسيين والاغتيالات السياسية والاعتقالات الجماعية وهدم البنايات، والتصدي للمتظاهرين الفلسطينيين بشتى وسائل الأسلحة مما أسفر عن سقوط ألف شهيد ونحو 90 ألف جريح و15 ألف معتقل، فضلا عن تدمير ونسف 1228 منزلا واقتلاع 140 شجرة من الحقول والمزارع الفلسطينية[2]. وتنم تلك المشاركة الفاعلة للحركة الإسلامية، التي دفعت البعض إلى إيرادها كأحد أهم أسباب استمرار الانتفاضة،

(1) جبارة، دور الحركات الإسلامية في الانتفاضة الفلسطينية المباركة، مرجع سابق، ص 17-18.

(2) المسيري، الصهيونية والعنف: من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى، مرجع سابق، ص 305.

عن بزوغ تغير إزاء الموقف من تبني المقاومة المسلحة والاصطدام مباشرة بالاحتلال أخذ يتشكل في الفكر والممارسة عند الإخوان في تلك الفترة، ترجم عمليا عبر قرار قيادة الإخوان في فلسطين عام 1985 بمشاركة كل عناصرها وكوادرها في المظاهرات والصدامات ضد الاحتلال[1]، بما يشي بغلبة التحرير على التمكين بعد توفر الظروف المواتية لذلك، وكأن بروز الصوت الحركي الإسلامي وخفوته في فلسطين يتزامن مع انخراط الإسلاميين في الكفاح الوطني المعني مباشرة بمقاومة الاحتلال منذ العشرينيات، فقد مثلت المقاومة بوابة الشرعية السياسية والجماهيرية في التعامل مع الاحتلال، رغم أن الخفوت برر حينها مسوغا للتمكين وتأمين الوسائل للمشروع الجهادي.

وقد دخل الإسلام السياسي، ممثلا تحديدا في حركتي الجهاد الإسلامي وحماس، إضافة إلى حزب الخلاص الإسلامي وثيق الصلة والتنسيق مع حماس منذ ظهوره عام 1995، إلى الحقل السياسي الفلسطيني بمفاهيم دينية تردف الدين والدولة معا، وترى الشريعة الإسلامية محور النظام السياسي في فلسطين ومرجعية الحكم ومصدر التشريعات، تزامنا مع اعتبار أرض فلسطين «وقفا إسلاميا» لا يحق لأحد التنازل عن أي جزء منها. وتنسحب تلك الرؤية الدينية على الصراع بطبيعته ونتائجه ومآلاته النهائية، مع إبراز دور الجهاد، استلهاما من أدبيات حركة الإخوان المسلمين في فلسطين. ومن ذلك لم يعد الطابع العام للثقافة السياسية الفلسطينية ثقافة سياسية علمانية كما كان عليه حالها قبلا، فقد تبلور من قلب العمل السياسي المباشر ثقافة تديين الصراع على يد قوى سياسية تختلف عن حركة الإخوان المسلمين لدورها الفاعل والمؤثر في حركة المقاومة الفلسطينية، ووزنها السياسي في المجتمع الفلسطيني، وتقاسمها الحقل السياسي مع القوى العلمانية الأخرى، دون تجاهل المكونات الوطنية والأبعاد الأخرى للصراع. وقد استند الإسلام السياسي في اقتحامه الحقل السياسي الوطني إلى تأسيس قاعدة جماهيرية عبر طرح منظومة فكرية دينية شمولية للمجتمع في مواجهة الرؤية العلمانية التعددية التي تم تصويرها على أنها مناهضة لها، ومن هنا جاءت الدعوة لأسلمة المجتمع، وتوسيع دائرة العمل الخيري الخدمي، إضافة إلى الاعتماد على المساجد ومؤسسات أخرى كالجامعة الإسلامية[2].

---

(1) الحروب، حماس: الفكر والممارسة السياسية، مرجع سابق، ص 35.

(2) جميل هلال، التنظيمات والأحزاب السياسية الفلسطينية بين مهام الديمقراطية الداخلية والديمقراطية السياسية والتحرر الوطني، الطبعة الأولى، رام الله، مركز مواطن، 2006، ص57.

ولكن تلك الحركات ظهرت من خارج منظمة التحرير، عبر طرح خطاب مختلف يطالب بالنضال والمقاومة المسلحة ضد الاحتلال الصهيوني بهدف تحرير كل فلسطين والاحتكام إلى مرجعية الشريعة الإسلامية، مقابل ما طغى من تغير على برامج الفصائل والذي تكرس مع إنشاء السلطة الوطنية الفلسطينية عام 1994 وإمساكها بالقرار السياسي والمالي والعسكري والتنظيمي، مما أدى إلى انتقال مركز ثقل الحركة الوطنية إلى الأراضي المحتلة بعد خروج المنظمة من لبنان عام 1982 وتراجع دور وفعالية الكفاح المسلح، و«اعتماد أسلوب المفاوضات مع الجانب الإسرائيلي خيارا إستراتيجيا وحيدا لإحلال السلام والاستقرار في المنطقة»[1]، بعد قبول المنظمة رسميا بدولة فلسطينية إلى جانب إسرائيل دون التزام الأخيرة بذلك، أو إقرارها بالحقوق الوطنية المشروعة، بعد أن بات خيار الدولة المستقلة والمتصلة يتآكل تدريجيا بحكم السياسة الإسرائيلية بالاستيطان والتهويد وجدار الفصل العنصري[2] والمطالبة باعتراف فلسطيني بإسرائيل «دولة يهودية»، وذلك بعد أن جرى تعليق بنود من الميثاق الوطني الفلسطيني مقابل إلغاء أخرى تنص على تدمير «دولة إسرائيل»، في حين حذفت مقاطع من 16 بندا شكلت في مجملها جوهر الميثاق وقوامه، وذلك في جلسة عقدها المجلس الوطني عام 1996 في غزة، تلبية لمطالب إسرائيلية-أمريكية بتعديله انسجاما مع اتفاق أوسلو، خاصة تلك التي تتحدث عن حدود فلسطين التاريخية والكفاح المسلح والعمل الفدائي طريقا لتحرير فلسطين، إضافة إلى شطب المادة 22 من الميثاق التي تتناول الصهيونية كحركة عنصرية توسعية[3].

ولكن يلاحظ هنا بعض مواطن تأثر الحقل السياسي الوطني بلغة التيار الإسلامي الصاعد، فبعد أن تطورت رؤية وطنية علمانية تدعو إلى دولة ديمقراطية

(1) تصريح لرئيس السلطة الوطنية الفلسطينية محمود عباس ورد في: جريدة الحياة الجديدة، رام الله، 25/ 11/ 2010.

(2) ماجد كيالي، «الساحة الفلسطينية في مواجهة خياراتها السياسية: من خيار الدولة المستقلة إلى خيار الدولة الاتحادية الديمقراطية»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 134، صيف 2008، ص 38-39.

(3) شفيق الحوت، «تجربة منظمة التحرير الفلسطينية: رؤية عامة»، تحرير محسن صالح، في منظمة التحرير الفلسطينية: تقييم التجربة وإعادة البناء، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2007، ص 16-17. ولمزيد من التفاصيل انظر: حسين شعبان، «الميثاق الوطني الفلسطيني بين التعديل والإلغاء»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 50، آذار (مارس) 1996، ص 96-105.

علمانيـة فـي فلسـطين تتسـع للجميـع، كمـا نـص على ذلـك الميثـاق الوطني، وهو الوثيقـة المركزيـة المؤسسـة للإجماع الوطني خلال حقبتي السـبعينيات والثمانينيات إلى منتصف التسـعينيات تقريبا (لدى توقيع اتفاقيات أوسـلو وقيام السـلطة الوطنية)، مما يعكس القناعات السياسية والفكرية السائدة في الساحة الفلسطينية، حيث كانت فتـح والتيـارات اليسـارية والعلمانية هي المكونات الأساسـية للحركة الوطنية، وكان همهـا الأسـاس صـوغ مشـروع ورؤية تنفذ للخـارج وتبعد عن الصراع مع إسـرائيل بعـده الدينـي، وتحديـده بصـراع مع الحركة الصهيونية مشـروعا كولونياليا اسـتيطانيا وليـس مـع اليهوديـة دينـا أو مع اليهود أتبـاع ديانة. وقد انعكـس الصعود المتواصل للتيار الإسـلامي السياسـي على بنود ومكونات الوثائق النظرية والدستورية المؤسسة للاجتماع الفلسطيني، فالقانون الأساسي للسلطة الوطنية الذي أقر عام 2002 تطرق إلى الدين بشكل يقطع عمليا مع الرؤية التي حملها الميثاق، إذ نصت المادة الرابعة من القانون الأساسي في الفقرة 1 على أن الإسلام هو «الدين الرسمي في فلسطين (..) ولسـائر الديانات السـماوية احترامها وقدسـيتها»، فيما أفادت الفقرة 2 منه بأن «مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع»، مما يشكل اندراجا كاملا ضمن سـياق التجربة العربية في صوغ الدسـاتير، كما أضيفت كلمة الشـريف إلى القدس كالتالي «إقامة الدولة الفلسـطينية وعاصمتها القدس الشـريف»، أما في المادة الثالثة فقد أضيفت أوصاف أخرى للقدس بوصفها «عاصمة فلسطين وأولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين مسرى نبينا ﷺ ومهد سيدنا المسيح عليه السلام». وينطبق نفس الأمر على مسـودات الدسـتور الفلسـطيني التي ناقشـها المجلس التشريعي منذ العام 2000 فصاعدا، ومنها المسـودة الثالثة التي نوقشـت في آذار (مارس) 2003 ورحب بها المجلس (تم ذكرها سـابقا)[1]. وسـواء في حالة القانون الأساسـي أو في حالة الدسـتور، فـإن هنـاك اسـتدعاء واضحا لمفـردات الخطاب الإسـلامي وتوظيفها في الوثائـق التأسيسـية بشـكل يعكـس غيابا للمقدمـات العلمانية للخطـاب الوطني، بما يشي باستجابة للتغيرات الواقعة في طبيعة الثقافة السياسية داخل المجتمع الفلسطيني.

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: منظمة التحرير الفلسطينية، مسودة دستور دولة فلسطين، مرجع سابق. وكذلك انظر: المكتب السياسي للجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، في النظام السياسي الفلسطيني، مرجع سابق، ص 210-243. وأيضا: خالد الحروب، «الإسلام السياسي بين علمنة وتديين الصراع الداخلي»، جريدة الحياة، لندن، 29/ 9/ 2008.

ويمكـن ملاحظـة ذلـك خلال عقد التسـعينيات مـن خلال الاسـتخدام المتزايد للغة والمفـردات الدينيـة كالشـورى، والإكثار من الآيات القرآنية في الخطابات السياسـية والبيانـات الرسـمية المتداولـة من التنظيم الرئيسـي في المنظمـة، قيادة حركة فتح[1]، ومن خلال معظم الأجنحة العسكرية لتنظيمات المنظمة في انتفاضة 2000، وتحديدا كتائب شهداء الأقصى، إثر دخول تحولات على الحقل السياسي الوطني الذي شكلته المنظمـة، رغـم الاحتفاظ الشـكلي بمؤسسـات هذا الحقل (مجلـس وطني، مجلس مركـزي ولجنـة تنفيذيـة) والاحتفاظ بخطاب سياسـي يحافظ على المشـروع الوطني الذي بلوره هذا الحقل (دولة وعودة وتقرير المصير).

في المقابل، ازداد تعاطي تيار الإسلام السياسي مع الحقل الوطني بعد قيام السلطة الفلسـطينية عام 1994، وإن كان تدريجيا، تمظهر في أشـكال التنظيم وأسـاليب العمل والخطـاب والمفـردات السياسـية بمـا يقتـرب مما هو معتمد مـن فصائل المنظمة، مع الإصرار على رفض إيحاءاتها العلمانية، الذي فسرها على أنها معادية للدين، كما نجد مؤشراته في استخدام التعبيرات السياسية المدنية والاستعداد للمشاركة في الانتخابات النقابيـة والطلابية والمحلية واسـتخدام مصطلحـات أحزاب حديثة في تحديد الهيئات المركزيـة، مثـل مكتـب سياسـي، واعتماد لغـة الديمقراطية ومكوناتهـا (كحرية التعبير والتنظيـم والـرأي..) في الخطاب السياسـي وتشـكيل منظمـات قطاعية وفصل الجناح العسـكري عن الجناح السياسـي وإدخال تعديل في البرنامج السياسـي، كالاسـتعداد بقبول وقف إطلاق النار أو التهدئة مع الاحتلال وهدنة طويلة معه عند انسـحابه إلى حـدود 1967 مـع القبـول بقيام الدولة الفلسـطينية عند خـط الرابع من حزيران (يونيو) منه (لحماس تفسير له سيبحث لاحقا)، رغم أن حماس كانت تصر على التمييز بين انتخابـات المجالـس الطلابيـة التي شـاركت فيها منذ أواخـر الثمانينيات، والانتخابات المحليـة والنقابيـة التي شـاركت فيها عـام 2005، وبين الانتخابات العامة والسياسـية، لارتباط الأخيرة بمشـاريع التسـوية وتشـكلها تحت مظلة اتفاق أوسـلو، الذي ترفضه، ولكنها عادت عن قرارها بالمشاركة في انتخابات المجلس التشريعي في كانون الثاني (يناير) 2006 وتشكيلها الحكومة.

---

(1) هلال، التنظيمات والأحزاب السياسية الفلسطينية بين مهام الديمقراطية الداخلية والديمقراطية السياسية والتحرر الوطني، مرجع سابق، ص 51-53.

## اتفاق أوسلو الفلسطيني-الإسرائيلي عام 1993

رغـم التأثيـر البالـغ الأهميـة لإرهاصـات الانتفاضة الأولى لجهة بروز الإسـلام السياسـي تيـارا جماهيريـا، فـإن نقطـة التحول الحاسـمة فـي تكوين الحقل السياسـي الفلسطيني وفي تغيير قواعد اللعبة السياسية فيه وتحديد مفرداته ومواجهاته وتحدياته تمثلت في اتفاق أوسلو وتشكيل سلطة وطنية مقيدة ومحدودة الصلاحيات على أجزاء من الضفة الغربية وقطاع غزة. وقد فتح هذا الاتفاق المجال أمام البدء بتأسيس حقل جديد محوره مشروع إقامة دولة على إقليمها الوطني. وكان مبرر قيام واستمرار السلطة الوطنية حملها مشروعا قوامه التحول من سلطة حكم ذاتي على مناطق مجزأة إلى دولة وطنية ذات سـيادة على إقليم سياسـي وجغرافي وقانون موحد (الضفة وغزة والقدس الشرقية) وحدود معترف بها ما قبل حزيران (يونيو) 1967 وحل لقضية اللاجئين، لم يتحقق منه شيء حتى اليوم. وقد ارتبط الانتقال من حقل منظمة التحرير الوطني، تديره وتتفاعـل فـي إطـاره حركة تحرر (متعددة الأحزاب والتنظيمات السياسـية)، إلى حقل تديره وتسعى إلى ترتيب وضعه سلطة حكم ذاتي يحكمها عدد من التدابير والاعتبارات والقيود، التي كان من أبرزها التخلي عن الكفاح المسلح واعتماد إستراتيجية تفاوضية والاعتـراف بإسـرائيل بحكـم اتفـاق أوسـلو، مقابل اعتراف الاحتـلال بمنظمة التحرير لكـن دون إقـراره بالحقـوق الوطنيـة الفلسـطينية، أي أن المنظمـة قبلت رسـميا بدولة إلى جانب إسـرائيل دون التزام الأخيرة بذلك، وتعاطي معظم دول العالم مع السـلطة الوطنية كسلطة شرعية وحدوث تحول في النظام السياسي يتشكل على أساس سلطة ومعارضة وليس مجرد تنظيمات تتفق وتختلف في إطار تنظيمي جامع ممثل بالمنظمة، مع تهميش المؤسسات الوطنية الجامعة التي تمثلها لصالح التركيز على السلطة ودخول خطابات وموضوعات جديدة على لغة النخبة السياسـية شـملت مفردات الديمقراطية وحقوق المواطن والتنمية وبناء مؤسسات الدولة والمجتمع المدني. وقد سعت السلطة منذ قيامها إلى نقل عملية صنع القرار السياسي من أطر ومؤسسات المنظمة إلى أطر ودوائر ووزارات تابعة لها، واعتمدت في فرض سـلطتها على الإقليم المخصص لها أسـاليب ووسـائل متنوعة، منها بناء قوة أمنية مسـلحة، ومحاولة ترتيب أوضاع البيت الداخلي من خلال بناء علاقة بين السـلطة والشـعب والسـعي لبناء نظام سياسـي قادر علـى توفيـر بيئـة قانونية ودسـتورية لمـلء الفراغ الذي تركه الاحتـلال على الصعيدين

الإداري والقانوني في ظل غياب الدولة السيادية والكيانية المستقلة[1]، ولكنه اتسم بغياب المرجعيات القانونية وسيطرة الفصيل الواحد على السلطة وتهميش السلطتين التشريعية والقضائية، مما أدى إلى إضعاف النظام السياسي وتداخل السلطات، وليس فصلها، والتحكم بسياسة التعيينات في المناصب الحكومية العليا، فتحولت المنظمة من حركة مقاومة وتحرير وطني إلى حركة بناء حكومي مؤسساتي. كما لجأت إلى ربط النخب السلطوية بالنخب المحلية في الداخل، خاصة العائلات والعشائر الكبيرة المؤثرة، ضمن علاقة تضمنت توزيع المصالح والأدوار والمناصب بشكل يضمن إدامة علاقات من السيطرة على المجتمع الفلسطيني وتجمعاته السكانية التي تعاني أصلا من التفتيت بفعل الاستيطان والطرق الالتفافية والجدار العنصري والانفصال الجغرافي بين الضفة الغربية وقطاع غزة. وقد أدى ذلك الوضع إلى مطالبة بعض الفصائل والقوى، مثل الجبهة الديمقراطية، وبصورة أقل «الشعبية»، بتشكيل قيادة سياسية عليا تضم الفصائل الراغبة بذلك للمشاركة في القرارات السياسية، خاصة المتعلقة منها بالتفاوض مع الجانب الإسرائيلي وعدم حصرها في جانب السلطة أو حركة فتح فقط، كما ظهرت مطالبات لا تزال مثارة حتى اليوم بإعادة بناء المنظمة بما يضمن تفعيل مؤسساتها وانضواء حركتي الجهاد وحماس تحت إطارها.

## الانتفاضة الفلسطينية في 28 أيلول (سبتمبر) 2000 وما بعدها

غير أن فشل التوصل إلى اتفاق سلام ووصول مفاوضات كامب ديفيد 2000 إلى طريق مسدود حول معظم قضايا الوضع النهائي، إضافة إلى تصاعد الانتهاكات والممارسات العدوانية الإسرائيلية ضد الشعب الفلسطيني وتأزم الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في الأراضي الفلسطينية المحتلة، أدى إلى تزايد نفوذ التيار الإسلامي السياسي وتنامي دور المقاومة في الساحة الفلسطينية، كما أوجد أرضية لاندلاع الانتفاضة عام 2000 التي اشتعلت شرارتها إثر زيارة شارون إلى المسجد الأقصى المبارك مطوقا بحراسة جنود الاحتلال، فتصدى الفلسطينيون لهم، مما أسفر عن اندلاع المواجهات التي امتدت فيما بعد إلى كامل الأراضي المحتلة، مخلفة سقوط أكثر من أربعة آلاف شهيد

(1) أيمن يوسف، «النظام السياسي الفلسطيني (1996– 2006): من الأحادية إلى الاستقطاب الثنائي»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 334، كانون الأول (يناير) 2006، ص42.

وآلاف الجرحى، مقابل 1355 قتيلا و6700 جريح إسرائيلي[1]. وإذا كانت الانتفاضة، التي يطلق عليها انتفاضة الأقصى، قد أعادت تغذية الخطاب السياسي الفلسطيني بلغة حركة التحرر الوطني في مواجهة الدولة الاستيطانية عبر المقاومة المسلحة من قوى وفصائل وطنية بأشكال شتى شملت كامل الأراضي المحتلة، ولئن ولدت أشكالا من الوحدة القاعدية بين تنظيمات سياسية فاعلة في الضفة الغربية وقطاع غزة وعلى درجات متفاوتة من النفوذ الجماهيري ومن موقفها المقر بشرعية السلطة، تجسد في عقد اجتماعات دورية وإصدار بيانات مشتركة باسم «القوى الوطنية والإسلامية»، افتقدتها ساحة انتفاضة 1987، بعد أن أنتج قيام السلطة الوطنية حيزا عاما للنشاط العلني للأحزاب والحركات السياسية شمل فتح مكاتب علنية لها وممارسة نشاطات مختلفة، بما فيها تنظيم المهرجانات السياسية وإصدار النشرات والمجلات وإعلان المواقف عبر الصحف ووسائل الإعلام المختلفة، فإن تداعياتها التي استمرت حتى العام 2005 قد ترافقت مع تنفيذ سلطات الاحتلال لانسحاب أحادي الجانب من قطاع غزة في آب (أغسطس) من نفس العام عقب تصويت «الكنيست» عليها في حزيران (يونيو) 2004، والتي جاءت بفعل المقاومة والصمود وسبيلا يتخلص من خلاله الكيان الإسرائيلي من العبء العسكري الأمني في غزة، مقابل إحكام سيطرته على الضفة الغربية.

بيدَ أن المقاومة الفلسطينية تعرضت للتضييق والملاحقة بفعل تداعيات تنفيذ السلطة الوطنية لالتزاماتها الواردة في اتفاق أوسلو، مما يعكس خلطا ناجما عن عدم وضوح المعادلة بين سلطة تريد الحفاظ على اتفاقاتها وبالتالي تلجأ إلى خطاب دبلوماسي مرن وبين واقع على الأرض يستلزم خطابا وأداء ومستوى تنظيميا آخر، خاصة في المسألة المتعلقة بالتخلي العملي عن الكفاح المسلح وقصر حمل السلاح على قوى الأمن، والتي تصاحبت مع مطالبات إسرائيلية أمريكية متلاحقة للسلطة الفلسطينية بوقف ما أسمته «العنف» وملاحقة الحركات النضالية، وأهمها حركتا حماس والجهاد الإسلامي، بصفتها «إرهابية»[2]، وتماشيا مع اتفاق أوسلو الذي لم

(1) عبد الوهاب المسيري، من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية: أثر الانتفاضة على الكيان الصهيوني، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر المعاصر، 2002.

(2) جريدة الدستور، عمان، 8/ 12/ 2001، ص 8. ولمزيد من التفاصيل انظر: هاني عبد الله، «اتفاق طابا إسرائيليا: تحدي الدولة الفلسطينية»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 46، تشرين الثاني (نوفمبر) 1995، ص 28.

يسمح للجانب الفلسطيني بتشكيل أي قوات مسلحة فلسطينية أخرى غير قوة شرطة، وقيده أمنيا[1]، دون اشتراط ربط ذلك بالتوصل إلى تسوية متفق عليها للصراع. وقد تضمنت خريطة الطريق عام 2003 ذات الالتزامات[2]. غير أن شارون أعلن موافقته عليها مصحوبة بـ14 تحفظا بشأن رفض حق العودة، والتأكيد على أن الدولة الفلسطينية هنا ستشكل الحل الوحيد لمشكلة اللاجئين الفلسطينيين واستيعابهم[3].

لقد تنامى حجم ونفوذ التيار الإسلامي بشكل أدخل أجواء معادلة جديدة على الحقل السياسي الفلسطيني، في ظل وجود سلطة وطنية مركزية تمسك بها حركة فتح، التي تقدمت في الحوارات المحلية وفي المفاوضات مع الجانب الإسرائيلي، بهاجس تحويل السلطة إلى دولة متصلة ذات سيادة يحول الاحتلال دون قيامها. بينما أسفر فوز فتح برئاسة السلطة الوطنية وبأغلبية مقاعد المجلس التشريعي في الانتخابات الرئاسية والتشريعية التي جرت في العام 1996، وسط مقاطعة حماس والجهاد والجبهتين «الشعبية» و«الديمقراطية» باعتبارها إحدى إفرازات اتفاق أوسلو الذي وقفت تلك القوى والفصائل ضده، عن هيمنة فتح على مواقع النفوذ والقرار في السلطة التنفيذية وأغلب المؤسسات العامة والأجهزة الأمنية من خلال شخصيات تتبعها أو من أنصارها والموالين لها بحيث باتت تتمتع بامتيازات، مما أوجد تداخلا شديدا بين حركة فتح ومؤسسات السلطة، وأشاع سخطا بين قطاع واسع من الشعب ترافق مع تردد تهم انتشار الفساد داخل أجهزة السلطة، أخضعت لتحقيق تحت قبة المجلس التشريعي عام 1996 لم يكتمل بعد، مما انعكس تراجعا في تأييد حركة فتح لصالح المعارضة الإسلامية، خاصة بعد انطلاقة انتفاضة 2000، مثلما تجلى عبر نتائج الانتخابات المحلية التي جرت في قطاع غزة في كانون الثاني (يناير) 2005 وأظهرت تقدما ملموسا لحماس على فتح، ومن خلال انتخابات المجلس التشريعي

(1) انظر في ذلك: اتفاق الحكم الذاتي المتفق عليه في 19 آب (أغسطس) 1993 الذي تم توقيعه بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل في واشنطن في 13/ 9/ 1993. ولمزيد من التفاصيل انظر: أحمد محمود، «اتفاق الحكم الذاتي الفلسطيني: قراءة في المضامين والإشكاليات والتطورات المستقبلية»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 117، تموز (يوليو) 1994، ص 169.

(2) انظر: نص بيان الرئيس بوش عن الشرق الأوسط، مرجع سابق، ص 112-113. وأيضا: طارق فهمي، «خريطة الطريق: المواقف والتوجهات والمؤشرات»، مرجع سابق، ص 167-177.

(3) صبحي عسيلة، «السياسة الأمريكية تجاه خريطة الطريق»، مرجع سابق، ص 184-188.

التي جرت في كانون الثاني (يناير) 2006 بمشاركة حماس ومقاطعة الجهاد الإسلامي، وأظهرت نتائجها فوز حماس بغالبية المقاعد، بسبب غياب الرئيس الفلسطيني الراحل ياسر عرفات وما مثله من نفوذ داخل حركة فتح وخارجها، والتوسع الذي دخل على القاعدة الجماهيرية لحركة حماس في سنوات الانتفاضة الأخيرة، والتراجع النسبي لنفوذ فتح بحكم النظرة السلبية لأدائها كحزب حاكم خلال عقد من الزمان وعدم وضوح إستراتيجيتها سواء فيما يخص مقاومة الاحتلال أو التفاوض مع إسرائيل كسلطة محتلة. وقد أعقب فوز حماس في الانتخابات وتشكيلها الحكومة منفردة، بعد رفض فتح المشاركة فيها، إلى ضرب طوق دولي وإقليمي وحصار ومقاطعة مستمرة حتى اليوم، حتى بعد تشكيل حكومة وحدة وطنية مع فتح لم تدم سوى ستة أشهر، إذ ما لبثت أن انهارت بسبب الخلافات الحادة التي نشبت بين الحركتين، مما أدى إلى تدخل دول عربية مثل المملكة العربية السعودية نتج عنه اتفاق مكة في نيسان (أبريل) 2007، ولكنه لم يدم طويلا أمام تجدد الاشتباكات بين الحركتين في قطاع غزة والتي أسفرت عن سيطرة حماس على القطاع في منتصف حزيران (يونيو) 2007. وقد نشطت تحركات عربية لرأب الصدع بين الحركتين، ومنها المبادرة اليمنية، عام 2007، التي لم تفلح في التقريب بينهما رغم إقرارها من القمة العربية في دمشق في نيسان (أبريل) 2008، فنشطت جهود مصرية لإجراء حوار وطني شامل في القاهرة للمصالحة جرى تأجيل عقده غير مرة، استند في خطوطه العريضة إلى اتفاق القاهرة بين الفصائل عام 2005 ووثيقة الوفاق الوطني (وثيقة الأسرى) عام 2006 حول تشكيل حكومة توافق وطني وتفعيل منظمة التحرير وإجراء الانتخابات وفق التمثيل النسبي الكامل، إلى أن نجحت الجهود المصرية بعد ثورة 25 يناير في توقيع اتفاق المصالحة في 4/ 5/ 2011، وسط ضغوط أمريكية إسرائيلية تطالب حماس بتنفيذ شروط اللجنة الدولية الرباعية حول الاعتراف بإسرائيل وبالاتفاقيات الموقعة سابقا مع المنظمة ونبذ ما تسميه «العنف».

وقد انخرطت حركة الجهاد الإسلامي في لجان الحوار الوطني الشامل، ومنها لجنة الحكومة، ليس بغرض المشاركة فيها وإنما لغايات المساعدة في إنجاحها، انطلاقا من رفض الحركة للتعاطي مع أطر وهياكل السلطة الوطنية المتشكلة وفق اتفاق أوسلو الذي «يصب في مصلحة الاحتلال ويصادر الحق الفلسطيني في استرداد كامل الحقوق المشروعة، ويضفي الشرعية على واقع مأساوي أفرزته الاتفاقات مع

الاحتلال، وشـاهد زور على بيع الوطن وارتضاء لممارسـات الاحتلال العدوانية ضد الشعب الفلسطيني»[1]. وقد رفضت الحركة إجراء الانتخابات عام 2006 لأنها تشكل «تكريسا للاحتلال تحت مظلة الحكم الذاتي»، معتبرة أن «الشعب الفلسطيني ما زال في مرحلة تحرر وطني ووظيفته الأساسية مقاومة الاحتلال واستمرار الجهاد من أجل نيل الحقوق الوطنية والإسلامية»[2]، وفق قول الأمين العام للحركة رمضان شلح. ولا تتمايز الحركـة عقائديـا عـن حماس، غير أن الخلاف يقوم على أسـاس فهم الواقع المعاصر وكيفية التعامل معه، إذ تهدف الحركة إلى ترسيخ المشروع الإسلامي الوحدوي تمهيدا لإقامة الدولة الإسـلامية من خلال العمل على تحرير فلسـطين باعتبارها قلب العالم الإسلامي، وليس عن طريق الأسلمة (وفق رؤية الإخوان المسلمين)، مؤكدة على أن وجود الاحتلال فرض المقاومة بأشكالها المختلفة، والتي تقع العمليات الاستشهادية في أعلى درجاتها، وأنه «لا شـرعية لقيام الكيان الصهيوني على أرض فلسـطين، وأن الاعتـراف بـه محـرم دينيا وسياسـيا، فيما يشـكل الجهاد ضده واجبـا دينيا أبديا يجب استمراره إلى أن يتم دحره وزواله من كامل الأرض الفلسطينية ضمن حدودها التاريخية الكاملة المحتلة، اسـتنادا إلى العقيدة الإسـلامية»، مع التأكيد على أن المشـكلة ليسـت مع اليهود دينا وإنما مع مشروع استعماري عنصري يغتصب الحق والأرض، فالحكم الشـرعي يسـتقر على أن «فلسـطين أرض إسـلامية عربية مقدسة لا يجوز التفريط بأي جزء منها»، لذلك رفضت الحركة التهدئة مع إسـرائيل والقبول بكيان فلسـطيني يقوم في الضفة وغزة، أي ضمن حدود 1967، إلى جانب إسـرائيل، مقابل الحل التاريخي الشـامل للقضية، ووقف التفاوض مع الجانب الإسـرائيلي، والعودة إلى خيار الكفاح المسلح أو المواجهة بكل أشكالها[3]. ويستند رفض الحركة لعملية السلام إلى الثوابت العقيدية والتاريخية والوطنية التي تثبت الحق المشروع في كامل فلسطين، والوجوب الشـرعي المكلـف بدفـع الظلـم والعدوان واسـتعادة الحق، بينما تسـعى إسـرائيل عبر السـلام إلى كسـب شـرعية وجودها في قلب الأمة العربية والإسـلامية وضمان تفوقها العسـكري والنوعي لتظل الركيزة الأقوى للمصالح الأمريكية وسـعيها لحرمان العرب

(1) لقاء أجرته الباحثة مع مساعد الأمين العام لحركة الجهاد الإسلامي أنور أبو طه في دمشق، نشر في جريدة الغد، عمان، 29/ 11/ 2010.

(2) جريدة الحياة، لندن، 11/ 1/ 2003.

(3) جريدة القدس العربي، لندن، 7/ 10/ 2010.

والمسـلمين مـن امتـلاك أي قـوة حقيقيـة للدفـاع عـن وجودهـم ومصالحهـم[1]. وقد وجـدت الرؤيـة العقائدية الفكرية والسياسـية للجهاد الإسـلامي مخرجاتها العملية في الأراضي الفلسطينية المحتلة عبر انتهاج مسار المقاومة والكفاح المسلح ضد الاحتلال الإسرائيلي منذ انطلاقتها حتى اليوم.

(1) إياد البرغوثي، الإسلام السياسي في فلسطين: ما وراء السياسة، الطبعة الأولى، القدس، مركز القدس للإعلام والاتصال، 2000، ص 43-45.

# المبحث الثاني

## حركة المقاومة الإسلامية «حماس»

يتناول هذا المبحث من الفصل الثاني حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، عبر مطلبين، يتضمن الأول منهما موقف حماس من الصراع العربي-الإسرائيلي، فيما يتناول الثاني «انتخابات 2006: المقاومة في السلطة»، وذلك من خلال التوقف عند فوز الحركة في انتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني التي جرت في 25/ 1/ 2006 وتشكيلها الحكومة، ومن ثم سيطرتها على قطاع غزة في منتصف حزيران (يونيو) 2007 عقب اشتباكها مع حركة فتح.

# المطلب الأول

## موقف حركة حماس

## من الصراع العربي-الإسرائيلي

قدمت حركة حماس، منذ إعلانها رسميا في الرابع عشر من كانون الأول (ديسمبر) 1987 امتدادا للإخوان المسلمين في فلسطين المحتلة، خطابا برؤية مغايرة لطبيعة الصراع العربي-الإسرائيلي ولكيفية إدارته وحله، لم يسقط من برنامجها وأدبياتها وأيديولوجيتها حتى وهي تقارب العمل السياسي وتعتلي منصة الحكومة في قطاع غزة.

فقد أعلنت الحركة خطابا مقاوما مغايرا لما طرح على الساحة الفلسطينية في منتصف سبعينيات القرن المنصرم منذ اعتماد منظمة التحرير برنامج التسوية أساسا لإقامة الدولة الفلسطينية على حدود الرابع من حزيران (يونيو) 1967 إلى جانب إسرائيل، مسقطا الشطر الأهم من عملية التحرر الوطني ومسلما بأن هدف هذا التحرر تحصيل كيان سياسي لا يطابق الوطن في حدوده التاريخية والجغرافية، فالدولة في خطاب ما يسمى الواقعية السياسية الجديدة الآخذ بالاعتبار للمتغيرات الدولية والإقليمية الحاصلة ليست دولة على كامل تراب فلسطين كما رسمها ميثاق المنظمة هدفا لنضال الشعب الفلسطيني، قبل أن يصيبه التعديل، وإنما دولة مستقلة ضمن المناطق التي احتلت عام 1967، بما يعني التسليم بوجود إسرائيل وبخروج الأرض المحتلة عام 1948 من جغرافية فلسطين ومن نطاق التحرير ودخولها في إطار المطالب الداخلية بالديمقراطية والمساواة وحقوق المواطنة داخل الكيان الإسرائيلي، وسط مطالباته بتكرار فعل الطرد والتطهير العرقي و«الترانسفير» واشتراط الاعتراف «بيهودية دولة إسرائيل»، بما يحمل ذلك في طياته من محاذير حرمان الفلسطينيين مواطني البلاد الأصليين فيها من حقهم في وطنهم وشطب حق عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم وأراضيهم التي هجروا منها بفعل العدوان الإسرائيلي عام 1948.

ولم تحد الحركة عن موقف رفض التسليم بالضغوط، ليس فقط الإسرائيلية والأمريكية الغربية عموما، وإنما أيضا ضغوط الداخل الفلسطيني نفسه ممثلا برئاسة

السلطة الوطنية وأعضاء من حركة فتح للاعتراف بإسرائيل وبالاتفاقيات الموقعة بين المنظمة وإسرائيل وبنبذ «الإرهاب» مقدمة للتعامل معها ورفعها من قائمة «الإرهاب»، تزامنا مع تأكيد التمسك بخيار المقاومة مقابل العمل السلمي التفاوضي «منهجا للحياة»[1] (اقتباسا من عنوان كتاب عضو منظمة التحرير الفلسطينية صائب عريقات) وخيارا إستراتيجيا وحيدا للتوصل إلى اتفاق فلسطيني-إسرائيلي، رغم أن حركة فتح التي كانت تتحدث بداية عن الكفاح المسلح طريقا وحيدا لتحرير فلسطين ومن ثم أضحت تتحدث عن النضال بكل أشكاله فأمست تراهن على العمل السياسي والسلمي، ما لبثت أن أنتجت في خضم عمل السلطة والحديث عن استئناف التسوية ذراعها العسكري «كتائب شهداء الأقصى» الذي كان من أوائل الأجنحة العسكرية للفصائل الوطنية التي أعلنت استعدادها لنزع السلاح تلبية لمطلب السلطة الوطنية بذلك لترك المجال أمام الحراك السياسي.

وتحتكم حماس في رؤيتها للصراع العربي-الإسرائيلي إلى محددات المرجعية الإسلامية المحكومة بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والحاضرة بجلاء في ميثاقها الذي يغلب عليه الطابع الديني المعتقدي بمفاهيمه ومصطلحاته المنتمية إلى الحقل الدلالي الديني، وبرؤيته لطبيعة الصراع مع إسرائيل ووصفه للأعداء «أهل كفر»، وبنظرته للدولة والمجتمع، وذلك عبر تضمينه 36 آية كريمة وعدة أحاديث شريفة وأبياتا من الشعر. إذ تصف حماس نفسها بأنها حركة جهادية شعبية تسعى إلى تحرير فلسطين كاملة من البحر إلى النهر وتستند في فكرها ووسائلها وسياستها ومواقفها إلى تعاليم الإسلام وتراثه الفقهي، وتسعى إلى إقامة دولة إسلامية مستقلة فيها. ومع أن الحركة ولدت من رحم جماعة الإخوان المسلمين وأعلنت بأنها «جناح من أجنحة الإخوان المسلمين في فلسطين»[2]، فإنها تنظر إلى نفسها ليس فقط كامتداد طبيعي للإخوان فحسب، بل أيضا «لجميع حلقات الجهاد الفلسطيني في مواجهة الغزو الصهيوني، تتصل وترتبط بانطلاقة الشهيد عز الدين القسام وإخوانه المجاهدين من الإخوان المسلمين عام 1936، وتمضي لتتصل وترتبط بحلقة أخرى تضم جهاد الفلسطينيين والإخوان المسلمين في حرب عام 1948 والعمليات الجهادية للإخوان المسلمين عام

(1) صائب عريقات، الحياة مفاوضات، الطبعة الأولى، نابلس، جامعة النجاح الوطنية، 2008.

(2) حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، مرجع سابق، المادة الثانية.

1968 ومـا بعـده»[1]. وقـد انعكس اعتزاز الحركة بجهاد الشـيخ القسـام ورفاقه بصورة خاصة في تسمية الذراع العسكري للحركة التي أسست في أوائل التسعينيات «بكتائب الشـهيد عـز الديـن القسـام»، ولكـن رغم ذلك الحرص على الانتمـاء إلى تيار النضال الجهـادي الفلسـطيني العـام والعريـض، فإن سـمات حركة حمـاس وتنظيمها وفكرها السياسـي ومختلـف خصائصهـا تعكـس نشـأتها التنظيميـة وارتباطهـا التاريخي بحركة الإخوان تحديدا، التي تراها حماس «تنظيما عالميا يمتاز بالفهم العميق والتصور الدقيق والشـمولية التامة للمفاهيم الإسـلامية في شـتى مجالات الحياة، في التصور والاعتقاد والسياسة والاقتصاد والتربية والشؤون الاجتماعية والقضاء والحكم والدعوة والتعليم والفـن والإعـلام، وفـي الغيـب والشـهادة، وفي بقية مجـالات الحيـاة»[2]، بما يتجاوز مسـتوى الانتسـاب العقائدي والانتماء الحركي إلى تبني منهج الجماعة، التي أسسـها الشيخ حسن البنا في الإسماعيلية عام 1928.

ورغم أن مصطلح «دار الكفر» الذي يقسم المجال الجغرافي بين دار «الكفر» أو «الحرب» ودار «الإسلام»[3] الوارد في ميثاق الحركة قد غاب عن برنامجها الانتخابي عام 2006 وعن خطابها، مثلما خلا منهما أيضا مفردة «إزالة إسرائيل» و«منازلة الباطل وقهره ودحره (..) حتى يعود الناس والأشـياء كل إلى مكانه الصحيح»[4]، في خطوة فسـرها البعـض توطئـة لتعديـل الميثاق، وهـو الأمر الذي نفته الحركـة، كحال التدرج المطلبي من الحل التاريخي للصراع إلى الحل المرحلي له، بما جرى تفسيره أيضا على أنه تراجع عن الثوابت وتغيير في الخطاب، غير أن ذلك كله يدخل في باب «براغماتية» حماس إدراكا منها لطبيعة التطورات الحاصلة في آليات ومعطيات الصراع، فباتت تأخذ بالمنطق التدريجي مع الإصرار على مبدأ حق العودة للاجئين الفلسطينيين الذي يشكل في الأساس رفضا للصهيونية وللوضع القائم[5]. ولعل ذلك يشكل المفتاح لفهم تلك

(1) المرجع نفسه، المادة السابعة.

(2) المرجع نفسه، المادة الثانية.

(3) لمزيد من التفاصيل انظر: ميشال نوفل، «إشكاليات المجال والسلطة والجيوبوليتيكا الإسلامية»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 25، كانون الأول (ديسمبر) 1993، ص 19.

(4) حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، مرجع سابق، المادة التاسعة.

(5) عبد الوهاب المسيري، «الإجماع الصهيوني حول الاستيطان آخذ بالتساقط»، مرجع سابق، ص 83–84.

المسـألة، الأمر الذي يمكن اسـتقاؤه من مفهوم الحركة للبعد الإسـلامي لطبيعة أرض فلسطين بوصفها «أرض وقف إسلامي على أجيال المسلمين إلى يوم القيامة لا يصح التفريط بها أو بجزء منها أو التنازل عنها أو عن جزء منها، ولا تملك ذلك دولة عربية أو كل الدول العربية، ولا يملك ذلك ملك أو رئيس أو كل الملوك والرؤساء ولا تملك ذلك منظمة أو كل المنظمات سواء كانت فلسطينية أو عربية»[1]. وتنسحب هذه النظرة علـى الحيـز الجغرافـي لهـدف التحرير الذي يطول كامل أرض فلسـطين التاريخية من البحر إلى النهر، كما تنسـحب على طريقة التحرير باعتماد وسـيلة الجهاد واجبا دينيا مقدسـا وفـرض عيـن وحقـا للتخلص من الظلم والعدوان والحكـم بقوانين اللّٰه تعالى وإقامة المجتمع والدولة الإسـلامية، مع إمكانية تبني العمل السياسـي أسـلوبا مكملا للعمـل الجهـادي وليـس بديـلا عنه، بصفتهما أسـلوبين لتحقيق هـدف واحد، انطلاقا من شـمولية الدين الإسـلامي للمنظومة الحياتية المتكاملة، بما فيها الحقل السياسـي، مع وجود ضوابط على العمل السياسـي تحتكم إلى إسـلامية الطرح السياسـي وعدم إفضائه إلى إبطال الجهاد ضد الدولة الصهيونية أو إلغائه وعدم ترتبه التسليم للصهاينة بالسـيادة علـى فلسـطين أو التنـازل عـن أي جـزء منهـا، فلا ضير هنا مـن تحرير جزء من فلسـطين بأحد هذين الأسـلوبين أو بهما معا دون التوقف عند حدود هذا الجزء، مـع رفـض الدخـول فـي معاهدة يلـزم فيها التفريط بأي جزء من فلسـطين مهما كانت الظروف[2]. وتتضح عقيدة حماس الدينية في ميثاقها الذي يصرح بأن «الولاء لله تعالى فقط وبأن الإسـلام طريقة الحياة والعمل معا، كما يجب إعلاء كلمة اللّٰه تعالى على كل جزء من فلسـطين، ففي ظل الإسـلام يمكن أن تتعايش الديانات بأمن وأمان على أنفسـهم وأموالهم وحقوقهم، أما في غياب الإسـلام فسينشـأ الصراع ويستشري الفساد وتندلع النزاعات والحروب»[3]، ففلسطين عند حماس قضية إسلامية شاملة، فضلا عن

---

(1) حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، مرجع سابق، المادة الحادية عشرة.

(2) علي الصوا، «الحركة والعمل السياسي»، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي، في دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» (1987-1996)، عمان، مركز دراسات الشرق الأوسط، 1999، ص191.

(3) حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، مرجع سابق، المادة السادسة.

كونها فلسطينية عربية، يشكل الجهاد المسلح سبيلا لحلها وتحريرها وإعادتها لأهلها الشرعيين، فيما يعد مسعى الوحدة على كل المستويات الفلسطينية والعربية والإسلامية الإطار الأنسب لتكتيل قوى وموارد الأمة للجهاد، بهدف إقامة دولة فلسطينية إسلامية مستقلة على كامل التراب الفلسطيني من البحر إلى النهر يعيش فيها اليهود مواطنين محكومين لا حاكمين.

غير أن ثمة إشكالات مرتبطة بالجوانب النظرية والفكرية للعمل السياسي المعاصر بحسب المنظور الإسلامي السياسي عموما ورؤية حماس خصوصا، ومنها جدلية المصالح والمبادئ والدين والسياسة والتحالفات مع الأطراف غير الإسلامية والتزام ضوابط التشريع الإسلامي في المسلكية السياسية. إذ لا تزال النزعة الخلقية تسيطر على الأداء السياسي للحركات الإسلامية، خاصة المنضوية منها تحت لواء الإخوان المسلمين أو المتأثرة بهم، ويمكن تلمس خيوطها في الممارسة والعمل، حيث تتم محاولة نقل القيم الخلقية الفردية المنضبطة بقيم الإسلام إلى مستوى العمل السياسي الجماعي دون الانتباه إلى الفارق الكبير بين خلق الأفراد وخلق الدول والمؤسسات الدولية الراهنة، وأن المصالح تسبق المبادئ، حيث يحاول الفكر الإسلامي مواجهة واقع السياسة مسلحا بالنموذج القائم على الخلق والمصداقية. ولكن ممارسات حماس، والحركات الإسلامية الأخرى، عموما، تشير إلى الانتقال خطوة باتجاه المصالح بسبب تراكم الخبرة والتجربة، لكن الممارسة الكبرى تظل بالنسبة لحماس مسكونة بهاجس الخلقية الفردية وإمكانية منازلة السياسة بالمبادئ فقط[1]، الأمر الذي يتبين في كثير من طروحاتها وسلوكياتها. فرغم معارضة حماس لاتفاق أوسلو عام 1993، لم ينعكس ذلك على طريقة تعاملها مع الأفواج الأولى من العناصر الشرَطية الفلسطينية التي دخلت غزة وأريحا في أيار (مايو) 1994 رغم أن وظائفها تتحدد بمنع أي عمل عسكري ضد أهداف إسرائيلية ترجمتها عمليا عبر حملات اعتقال ومطاردة أنصار وكوادر الحركة وتقليص قوتها ومحاصرة نفوذها في المساجد والجمعيات وملاحقة عناصر «كتائب الشهيد عز الدين القسام»، ونتيجة لذلك تناقضت مثالية حماس السياسية في التعامل مع السلطة الوطنية مع واقعية السلطة في تعاملها مع حماس، مما أوجد تشابكا بين المبادئ والقيم من ناحية والمصالح السياسية من

(1) الحروب، حماس: الفكر والممارسة السياسية، مرجع سابق، ص 60-61.

ناحية أخرى، حيث كانت الضوابط الشرعية الإسلامية ترسم خطوطا حمراء لم يكن بوسع حماس سوى التقيد بها. كما أن بعض الفتاوى الصادرة عن علماء مسلمين مقربين من الحركة الإسلامية الفلسطينية يشير إلى مقدار التعقيد في علاقة الديني والسياسي ومدى التداخل بينهما، ومنها فتوى صدرت عام 1992 عن علماء الأردن بتحريم المشاركة في انتخابات الحكم الذاتي[1]، لم تتبنها حماس، ولكنها تدل على مستوى القلق الديني المحيط بالممارسة السياسية عند الإسلاميين، ومدى التشابك بين المصالح والمبادئ. ولقد اضطرت الحركة إلى الاصطدام بهذا الجانب المعني بمسائل السياسة، لكن حماس ترى أن العلاقات السياسية عموما تحكمها المصالح العملية ذات الطابع المتغير أكثر مما تحكمها المواقف المبدئية النظرية والمجردة التي غالبا تتصف بالثبات[2]، مما يتبين في كثير من مفاصل مقاربتها للعمل السياسي في الساحة الفلسطينية. ومع أن بعض القراءات لأسلوب تعاطي حماس للسياسة يشير إلى أن الحركة أظهرت قدرا ملحوظا من البراغماتية، خصوصا حيال قدرتها على إيجاد توازن بين المبادئ والمصالح الخاصة بالحركة، فإن القلق الفكري والسياسي هو الأكثر وضوحا في الخطاب والممارسة وفي مسعى إيجاد التوازن بينهما.

## الموقف من «الوطنية»

غلفت العقيدة الدينية أسس نظرة الحركة للوطنية والوطن الفلسطيني، فإذا «كانت الوطنيات المختلفة ترتبط بأسباب مادية وبشرية وإقليمية، فوطنية الحركة لها كل ذلك، ولها فوق ذلك أسباب ربانية تعطيها روحا وحياة، حيث تتصل بمصدر الروح وواهب الحياة، رافعة في سماء الوطن الراية الإلهية لتربط الأرض بالسماء برباط وثيق»[3]، وفق رؤية الحركة. فالوطنية الفلسطينية ليست صفة للوطن بوصفه أرضا جغرافية، إنما هي صفة لقضية الوطن «القضية الفلسطينية»، فالوطنية الفلسطينية معادل موضوعي لمفهوم النضال والتحرر ومقاومة المحتل، أي أن لها مكونين اثنين هما الأرض والقضية. وفي الإسلام، فإن الإخراج من الديار مساو ومعادل للقتل الذي يخرج الإنسان من عداد

(1) الفرحان، البعد الإسلامي للقدس والقضية الإسلامية، مرجع سابق، ص 14-15.

(2) الحروب، حماس: الفكر والممارسة السياسية، مرجع سابق، ص 63.

(3) حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، مرجع سابق، المادة الثانية عشرة.

الأحياء، والحرمان من الوطن معادل لسفك الدماء والإخراج من الحياة حسب قوله تعالى ﴿ وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ ﴾[1]، أي أن استقلال الوطن وحريته ثمرة لوطنية أهله وبسالتهم في الدفاع عنه، وجعل ذلك حياة لأهله، والعدو إذا دخل دار الإسلام يكون قتاله فرض عين على كل المسلمين[2]. ويحدد القرآن الكريم، عند الحديث عن الجهاد القتالي، الإخراج من الديار سببا يستوجب القتال حتى يستردوا أوطانهم التي اقتلعوا منها من بين براثن المعتدين، بل يجعل الإخراج من الديار والفتنة في الدين جماع أسباب الجهاد في الإسلام. والإسلام لم يسقط تمايزات التخوم الأرضية والحدود الجغرافية، أي التمايز الإقليمي للأوطان داخل ديار الإسلام، بل يدعو الإنسان إلى الإخلاص لبلده والفناء في سبيل قومه، وتتميز الوطنية الإسلامية في عدم جعل تخوم الأقاليم الوطنية نهاية آفاقها وإنما تسلك الأقاليم والأوطان في سلك جامع هو دار الإسلام[3]، ومن هنا تستقي الحركة رؤيتها للجهاد.

وقد تجلى التوحد بين الوطنية والإسلامية في الساحة الفلسطينية لمقاومة المشروع الصهيوني، فيما شكل الدين، إلى حد بعيد، أرضية أيديولوجية تعبوية لحركات التحرر الوطني. غير أن إنشاء فتح بما هي عليه من تجسيد للوطنية الفلسطينية «العلمانية» يعد خطوة البدء في إحداث الفصام بين الوطني والإسلامي، رغم جذورها الضاربة في التربة الإسلامية واعتناقها الثورية إطارا عاما يمكن تجميع أي فلسطيني وعربي تحته. وقد أحدث انتقال قيادة منظمة التحرير إلى عهد التنظيمات المسلحة بقيادة فتح حالة من الفرز الثنائي الاستقطابي للساحة الفلسطينية بين التيار الوطني الممثل في فصائل المنظمة والتيار الإسلامي الخارج عن المنظمة، مما جذر بذور الانفصام بينهما، وأدى إلى تطور مدلول الوطنية لجهة اختزالها في أطر المنظمة، بفصائلها وبرنامجها، أي أن ما حصل هو حدوث تقابل بين التيارين الوطني والإسلامي، وكأن العمل الوطني أصبح حكرا على اتجاه دون آخر. وقد

(1) سورة النساء، الآية 66.

(2) الشيخ محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، دراسة وتحقيق محمد عمارة، الجزء الرابع، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979، ص 695-697.

(3) محمد عمارة، «الحركة والوطنية»، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي، دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» (1987- 1996)، مرجع سابق، ص 158- 159.

أوجد تبني المنظمة للدولة العلمانية حالة من الشك والتناقض والاتهامات المتبادلة بين الاتجاهين الوطني والإسلامي، خاصة أن الخلاف اكتسب صفة الشمولية التي تتجاوز مرحلة ما قبل قيام الدولة، أي منطق التحرير، إلى مرحلة ما بعد قيامها، حول شكل الدولة الفلسطينية المستقبلية ونظامها الاجتماعي. وقد أخذ الخلاف شكلا رمزيا حمل بالمشروع الأيديولوجي والسياسي للتيار نفسه، فالتيار الإسلامي رفض الإطار الضيق للمنظمة وتشبث بإسلامية القضية وحضارية الصراع مع الصهيونية، عبر إبراز المقدسات والأقصى في شعاراته باعتبارها من ثوابت الشعب الفلسطيني والأمة العربية والإسلامية، وتأكيد أهمية فلسطين الدينية والواجب الديني المقدس لتحريرها، مقابل التيار الوطني الذي قبل بدولة فلسطينية مستقلة على أي جزء من فلسطين. وأحيانا كان التيار الإسلامي يتهم في وطنيته بسبب غيابه عن ساحة مصادمة الاحتلال حتى أوائل الثمانينيات[1]. غير أن الحال قد تغير مع تنامي حضور التيار الإسلامي في فلسطين ممثلا في الإخوان المسلمين، ومن ثم حركة حماس، وبروز تحولات في الخطاب السياسي الإسلامي، مما دفع قطاعا واسعا من داخل صفوفها إلى تبني الأفكار الثورية والمقاومة والجهاد المسلح لتحرير فلسطين وإقامة الدولة الإسلامية، تأكيدا لتزامن مساري الإصلاح والتحرر ودمج الوطني والإسلامي في الحركة. ومع ذلك، كان للمرحلة التي كرسها الإخوان لإصلاح الفرد والمجتمع وغرس مفاهيم العطاء والتضحية والشهادة وإرساء دعائم البنية التحتية لشبكة من المؤسسات الاجتماعية التكافلية بعيدا عن الصدام المباشر ضد الاحتلال، إسهاماتها الفاعلة في استمرار أداء الانتفاضة التي اندلعت في كانون الأول (ديسمبر) 1987، فيما أعاد اتخاذ الحركة لقرار تصعيد الانتفاضة التصالح بين الوطني والإسلامي[2]. فالوطنية حسب حماس «جزء لا يتجزأ من العقيدة الدينية»[3]، ومكون من مكونات الأيديولوجية الإسلامية وأحد أبعاد القضية الفلسطينية، تقوم على التمسك بثوابت

(1) محمد عمارة، «الحركة والوطنية»، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي، في دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» (1987– 1996)، مرجع سابق، ص159 ص 161–163.

(2) صلاح الدين الجورشي، الانتفاضة: فلسطين المحررة أم فلسطين الإسلامية، الطبعة الأولى، تونس، دار البراق، 1988، ص 141.

(3) حركة «حماس»، ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، مرجع سابق، المادة الثانية عشرة.

الشعب الفلسطيني، مع تقديم وحدة الوطن على وحدة البرنامج[1]، مما يتجلى في منطق التحرير لدى الحركة وفي الدوائر الثلاث التحررية.

## موقف «حماس» من طبيعة الصراع: «أسلمة» الصراع

تنبثق من مكامن المرجعية الفكرية الإسلامية لحركة حماس ركائز نظرتها إلى طبيعة الصراع مع إسرائيل عبر «أسلمته»، بما يحوله إلى واجب ديني يقتضي إزالة الكيان الإسرائيلي وتحرير الأرض. وقد راوح خطاب حماس، في مجمله العام، بين توصيف الصراع بأنه عقائدي محض واعتباره صراعا ضد محتل غاز جوهره مقارعة الظلم وطرد المستعمر، مع غلبة سمة التداخل بينهما في كثير من الأحايين، الأمر الذي يتجلى في ميثاق الحركة عبر غلبة خطاب ديني يركز على وجوب الدفاع عن الحقوق والأرض وقيم العدل وضرورة توظيف الروح الجهادية الإسلامية وطاقاتها سبيلا لتحقيقه، فيورد في أحد مواقعه بلغة عقائدية صرفة مصطلحات مثل «أهل الكفر» و«أهل الإسلام» للتدليل على أن الأرض والعقيدة جوهر الصراع بين الطرفين، وأن الجهاد موجه ضد «تحكيم أهل الكفر في أرض المسلمين»، لا ضد «أهل الكفر» بسبب صفتهم تلك[2]، بينما يتحدث في موقع آخر عن قدسية القضية وإسلاميتها بهدف توظيفها لحشد البعد الإسلامي الخارجي وإثارة التأييد العام في أوساط المسلمين، انطلاقا من أهمية «ربط قضية فلسطين في أذهان الأجيال المسلمة بوصفها قضية دينية يجب معالجتها على هذا الأساس، فهي تضم مقدسات إسلامية حيث المسجد الأقصى الذي ارتبط بالمسجد الحرام رباطا لا انفصام له ما دامت السماوات والأرض بإسراء رسول الله ﷺ ومعراجه منه»[3]، بما يبين مركزية البعد العقيدي في الصراع عند الحركة دون أن ينحصر كله تحت هذا العنوان. وقد خفت حدة الخطاب العقيدي في الأعوام الأخيرة، دونما إلغاء، لصالح تركيز أدبيات الحركة وتصريحات رموزها أكثر على جوهر الاحتلال ووجوب طرده باعتبار القضية الفلسطينية قضية اغتصاب أرض

(1) محمد عمارة، «الحركة والوطنية»، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي، في دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» (1987– 1996)، مرجع سابق، ص 159–169.

(2) حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، مرجع سابق، المادة الثالثة عشرة.

(3) المرجع نفسه، المادة الخامسة عشرة.

لهـا أبعـاد كثيرة، فأضحى الشـق المتعلق بتحرير فلسـطين يحـوز على اهتمام أكبر من الشق الإسلامي العام[1].

ورغـم أخـذ الحركـة بالأبعـاد الوطنيـة والقوميـة للصـراع، أسـوة بـرؤى القـوى والفصائل الوطنية الفلسـطينية التي أنشـأت قبيل وبعيد العام 1967 على اختلافها، غير أن حماس تعتقد أن الصراع قضية إيمان وتوحيد وصراع حضاري مصيري شامل بين الأمة العربية والإسلامية من جهة والصهيونية المدعومة من الغرب من جهة أخرى، لا يمكن إنهاؤه إلا بزوال مسببه الكامن في المشروع الاستيطاني الصهيوني العدواني في فلسطين بوصفه مكملا للمشروع الغربي الذي يستهدف سلخ الأمة العربية والإسلامية من جذورها الحضارية وتكريس الهيمنة الصهيونية الغربية عليها، من خلال استكمال مشـروع «إسـرائيل الكبرى» وفرض هيمنتها السياسـية والاقتصادية على الأمة بأسـرها، بما يترتب على ذلك من تكريس لحالة الفرقة والتخلف والتبعية التي تعيشها الأمة[2]، فوفقا للحركة فإن «الوجود اليهودي على أرض فلسطين لا يهدد فلسطين وحدها ولا الشـعب الفلسـطيني وحـده، وإنما يهـدد الأمة جمعاء في دينهـا وعقيدتها وحضارتها، حيـث لـن يقـف عنـد حد معين بل سيسـتمر فـي محاولاته الدؤوبة مـن أجل اختراق الأمة الإسـلامية وتقويض أركان وجودها وصولا لبناء وجوده على أنقاض حضارتها الإسلامية»[3]، مما يشي بحرص الحركة على ربط القضية الفلسطينية بعمقها الإسلامي وإعطائها زخما عربيا وإسلاميا، بوصفها جزءا من معركة الإسلام ضد العدوان والشر، وباعتبارها جوهر صراع يتخذ بعدا ثقافيا وعقديا وسياسيا واقتصاديا لا يمكن إنكاره، تعبر عنه آليات تلك الهيمنة بأساليب وأشكال مختلفة، مما يكشف عن إدراك الحركة للأبعاد الأخرى للصراع، غير أنها تغلب البعد الديني عليها وتضعه في المقدمة، استنادا إلى مرجعيتها الإسلامية، إذ يظهر أحيانا بعض التغاير في خطاب حماس نتيجة أحداث

(1) انظر في ذلك: عبد الستار قاسم، «الفكر السياسي لحركة حماس»، بيروت، السياسة الفلسطينية، العدد 9، شتاء 1996، ص 112-128.

(2) خالد الهندي، «فهم الحركة لطبيعة الصراع مع المشروع الصهيوني وفلسفة إدارته»، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي، في دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» (1987-1996)، مرجع سابق، ص 117-118.

(3) رسالة حركة المقاومة الإسلامية «حماس» إلى الدورة الخامسة لمجمع الفقه الإسلامي المنعقدة في الكويت في 10/ 12/ 1988.

وانتهاكات إسرائيلية ضد المدينة المقدسة والمقدسات الإسلامية، مثلما ورد، على سبيل المثال، في بيانها الصادر عقب المجزرة الإسرائيلية في المسجد الأقصى في تشرين الأول (أكتوبر) عام 1990 التي سقط ضحيتها 20 شهيدا فلسطينيا في مواجهات مع جماعة أمناء الهيكل الصهيونية المتطرفة، حيث اعتبرت الحركة أن «معركة الأقصى تثبت أن الصراع مع الصهاينة يقع بين الإسلام واليهودية»[1]، تواتر إيراده مجددا مع مجزرة الحرم الإبراهيمي في الخليل في شباط (فبراير) 1994 حيث استشهد على يد مستوطن يهودي ما يزيد عن 20 فلسطينيا أثناء تأديتهم للصلاة. ومع ذلك فإن الرؤية العامة عند حماس تتلاقى مع السائد في الثقافة السياسية الفلسطينية والعربية التي تربط المشروع الصهيوني بأهداف الاستعمار الغربي في فرض الهيمنة والنفوذ على المنطقة لضمان مصالحه السياسية والاقتصادية المباشرة وإبعاد أي تهديد ثقافي وحضاري قد ينتجه مشروع الوحدة العربية أو النهضة الحضارية للمنطقة، حيث نفت الحركة على لسان رئيس مكتبها السياسي خالد مشعل «اتخاذها مواقف عملية معادية لأحد استنادا إلى فكره وعقيدته (يقصد اليهودية)، وإنما عندما يتحولان إلى ممارسة عدوانية أو تخريبية في حق الأمة والوطن»[2].

وتتوقف حركة حماس كثيرا عند «التحالف الصهيوني الغربي الرامي لدعم الكيان الصهيوني أداة للحفاظ على مصالحهم في المنطقة بهدف سلب الخيرات وحرمان الأمة من مقومات العزة والكرامة والوحدة»[3]، عبر الانفراد بالدول الإسلامية والعربية وإخراجها «واحدة تلو الأخرى من دائرة الصراع مع الصهيونية لتنفرد في نهاية الأمر بالشعب الفلسطيني، على غرار ما حدث مع مصر التي أخرجت من دائرة الصراع باتفاقية كامب ديفيد «الخيانية»، وهي تحاول أن تجر دولا أخرى إلى اتفاقيات مماثلة»[4]، مما يحتم تكامل الدور الفلسطيني مع الدور العربي والإسلامي في مواجهة المشروع الصهيوني الغربي، إذ ترى حماس أن الشعب الفلسطيني المستهدف الأول من الاحتلال الصهيوني الاستيطاني وعليه يقع العبء الأكبر في مقاومته، بينما

(1) بيان حركة المقاومة الإسلامية «حماس» رقم 66 الصادر في 31/ 10/ 1990.

(2) جريدة الغد، عمان، 20/ 9/ 2009.

(3) بيان حركة المقاومة الإسلامية «حماس» رقم 107 الصادر في 5/ 2/ 1994.

(4) حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، مرجع سابق، المادة الثانية والثلاثون.

وضعت الحركة نفسها في مصاف السرية المجاهدة التي تعمل على تحطيم الجسم الاستعماري العالمي من خلال ضرب مقدمته وقاعدته الممثلتين في الكيان الصهيوني، بينما يناصرهم ويؤازرهم من الخارج الجسد الجهادي المتكامل والمتمثل في الأمة الإسلامية والعربية بأسرها، وفق علاقة وظائفية وعضوية تبادلية بهدف إنجاز تحرير فلسطين كاملة من البحر إلى النهر، عن طريق الجهاد كإستراتيجية شاملة وبعيدة المدى، بالتوازي مع إنجاز مشروع الوحدة العربية والإسلامية، استنادا إلى جهاد شامل يستهدف التغيير على كل الأصعدة ويتسع مفهومه لمجمل عمليات القتال والكفاح المسلح[1]. وانطلاقا من هذا المنظور، رسمت الحركة ثلاث دوائر بأدوار وواجبات معينة تشكل جبهة مقاومة المشروع الصهيوني الغربي في فلسطين المحتلة، تتمثل في الدائرة الفلسطينية التي تضم حماس ومنظمة التحرير والحركات والفصائل الوطنية اليسارية والعلمانية الفلسطينية، بينما فرقت في الدائرتين العربية والإسلامية، العمق الاستراتيجي للقضية الفلسطينية، بين البعد الرسمي والبعد الشعبي[2] الذي اهتمت به كثيرا، لاسيما البعد الإسلامي منه. وقد تجنبت حماس استعداء أطراف إقليمية أو دولية في الخطاب الإعلامي والممارسة العملية بقصد عدم توسيع ساحة الصراع مع الاحتلال الإسرائيلي إلى خارج الأراضي المحتلة، والامتناع عن التدخل في الشؤون الداخلية للبلدان العربية، بخاصة المضيفة لها، وعدم إنشاء تنظيمات محلية تابعة لها في مختلف الأقطار تفاديا للصدام وللمعارك الجانبية، مما أكسبها مصداقية عالية وقطع الطريق على البلدان العربية لاستعدائها ومحاولة ضربها. غير أنها تدعو الدول العربية المحيطة بإسرائيل إلى «فتح حدودها أمام المجاهدين من أبناء الشعوب العربية والإسلامية ليأخذوا دورهم ويضموا جهودهم إلى جهود إخوانهم المسلمين في فلسطين المحتلة»[3]، كما تواتر على لسان قادتها أثناء العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة في 27 كانون الأول (ديسمبر) 2008، فيما طالبت الدول العربية والإسلامية

(1) حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، مرجع سابق، المادة الثانية والثلاثون. وأيضا انظر: الحروب، حماس: الفكر والممارسة السياسية، مرجع سابق، ص 51.

(2) المرجع نفسه، المادة الرابعة عشرة.

(3) المرجع نفسه، المادة الثامنة والعشرون.

الأخرى «بتسهيل تحركات المجاهدين منها وإليها وهذا أقل القليل (..) فإسرائيل بيهوديتها تتحدى الإسلام والمسلمين»[1].

ويبرز في سياسة حماس وآلية تعاملها مع الصراع ملمح عدم الانعزال السياسي، فعلى الصعيد الفلسطيني عملت الحركة ضمن إطار الفصائل المعارضة الذي تطور نحو صيغة تحالف القوى الفلسطينية، فيما حاولت على الصعد العربية والإسلامية المساهمة في التعبئة والتحريض مع القوى الشعبية المحلية باتجاه تبني مواقف معارضة للتسويات مع الجانب الإسرائيلي لتفادي الانفراد بالموقف المعارض وبالتالي التعرض للتهميش السياسي، فحماس، وفق مشعل، ليست «من دعاة الانعزال عن الواقع بل التفاعل معه والتأثير فيه، فكما قادت المبالغة في الواقعية المسيرة الفلسطينية إلى ما انتهت إليه، فإن المثالية المجردة قد لا تدفع خطوة واحدة إلى الأمام على طريق تحرير فلسطين، مما يحتم التفكير برؤية إستراتيجية تستوعب صراعا طويل المدى مقرونة برسم سياسات تكتيكية تتفاعل مع الواقع وتتعاطى معه لتنطلق منه إلى الهدف الإستراتيجي بخطى ثابتة»[2]. وتنسحب تلك الرؤية على تعامل الحركة مع الغرب، فرغم إدراكها للأهداف الغربية في المنطقة، وتحميله مسؤولية قيام المشروع الصهيوني في فلسطين من أجل تحقيق أهدافه والمحافظة على مصالحه في المنطقة ومنع النهوض الإسلامي العربي، مع اختزال نظرته للمسلمين في إطار الإرهاب والتطرف، خاصة بعد أحداث 11 أيلول (سبتمبر) 2001، غير أن الحركة تدعو إلى الانفتاح على العالم والحضارات الأخرى والاستفادة من منجزاتها ومكتسباتها الإنسانية[3]، وتؤكد رفضها «الاعتداء على الأفراد والمصالح الغربية، وحصر معركتها ضد الاحتلال في فلسطين، واستعدادها للتعاطي مع أي مبادرات لوقف إطلاق النار أو وقف قتل المدنيين من الجانبين تقوم بها الدول المجتمعة»[4].

---

(1) المرجع نفسه.

(2) خالد مشعل، «شروط واحتمالات قيام انتخابات نزيهة»، تحرير جواد الحمد وهاني سليمان، في انتخابات الحكم الذاتي الفلسطيني، مرجع سابق، ص 100-102.

(3) موسى الكيلاني، الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين: دراسة وتقييم، الطبعة الثانية، عمان، دار البشير، 1995، ص 205-206.

(4) مذكرة حركة المقاومة الإسلامية «حماس» إلى مؤتمر «صانعي السلام» الذي عقد في شرم الشيخ في 13/ 3/ 1996.

وتبين أدبيات حماس إدراكا لتعقيدات الوضع الدولي والإقليمي والمتغيرات التي أثرت في مسار القضية الفلسطينية منذ تأسيسها عام 1987، كانهيار الاتحاد السوفياتي واختلال موازين القوى لصالح الولايات المتحدة والمعسكر الغربي المنحازين لإسرائيل، وتغير أجواء السياسة الدولية وتراجع التأييد للقضية الفلسطينية، وغياب الحديث عن الخيار العسكري العربي في الصراع مع إسرائيل مقابل مشاريع وصيغ رامية إلى حل الصراع سلميا عن طريق المفاوضات، تجلت في مؤتمر مدريد واتفاق أوسلو. وقد انعكس تصاعد منحنى قوة حماس ووجودها السياسي بصورة موازية لانحدار منحنى التأييد الدولي للقضية الفلسطينية والخيار العسكري، على علاقات حماس مع المحيط، فتركت تلك المتغيرات الدولية بصماتها على أسلوب الحركة في إدارة الصراع. لكن في المقابل، ثمة تنامٍ لقوة التيار الإسلامي في المنطقة قد يسهم في أن يكون عامل تغيير إقليمي للصورةِ الراهنة باتجاه تبني خيارات تقلل من تأثيرات ميزان القوى الدولي السلبية على المنطقة، وتفعل شعارات المقاومة والصمود في وجه إسرائيل وحشد الطاقات لمعركة التحرير[1]. ويتضمن ميثاق حماس عام 1988 مقولات حول المؤامرة الصليبية العالمية ضد الإسلام والسيطرة اليهودية المطبقة على العالم بالمال والنفوذ والمنظمات والمسببة للحروب والكوارث في أرجاء الكون، ويتحدث تحت عنوان «القوى التي تدعم العدو» عن الأعداء[2]، بكل ما يحمله الوصف من عمومية فضفاضة، كما ميزت الحركة بين اليهودي الذي ينتسب إلى الديانة اليهودية سواء كان ذلك معتقدا أم مجرد وارث لها، دون اعتناق المبادئ والمشاركة في الممارسة العدوانية على فلسطين المحتلة والأمة، وبين الصهيوني الذي يتعاطى مع الفكر العدواني اليهودي ويصبح أداة تجسيده على الأرض[3]، وفرقت بين اليهودية والصهيونية، فاليهودية دين محرف تعج نصوصه بالعنصرية والعدوان على الآخرين والتحريض على اغتصاب فلسطين تحت شعار «أرض الميعاد» و«الوعد الإلهي» المزعوم، بينما الحركة الصهيونية، التي تناصبها العداء ليس باعتبارها صاحبة اعتقاد

(1) الحروب، حماس: الفكر والممارسة السياسية، مرجع سابق، ص 58-59.

(2) حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، مرجع سابق، المادة الثانية والعشرون.

(3) خالد مشعل، «شروط واحتمالات قيام انتخابات نزيهة»، تحرير جواد الحمد وهاني سليمان، في انتخابات الحكم الذاتي الفلسطيني، مرجع سابق، ص 100-103.

وإنما بوصفها معتدية، تحمل مشروعا سياسيا محددا بأرضية دينية تاريخية ومزاعم توراتية تلمودية ومشاعر قومية لإنشاء كيان عنصري مرتبط بالفكر العدواني اليهودي ومسؤول عن ترجمة الفكر إلى واقع عدواني ملموس على أرض فلسطين، عبر الهجرة والاستيطان والاستعمار[1]. ولا تفصل الحركة العدوان الصهيوني عن البعد الديني والتاريخي، فالصراع مع الصهيونية بوصفها حركة احتلال وإحلال مرتبط بالأرضية الدينية التاريخية، إضافة إلى أهداف استعمارية تضعها حماس بعين الاعتبار أثناء مقاومتها للمشروع الصهيوني. وترى حماس أن البعد الديني عند اليهود، حتى العلمانيين منهم، لا يعني التدين أو الالتزام بالدين وإنما يمثل امتدادا تاريخيا وحافزا معنويا وقاسما مشتركا يؤصل لفكرة العودة والدولة، «وسواء وظفت الحركة الصهيونية الدين سياسيا أم لا فإن ذلك لا ينفي وجود عصبية دينية تقليدية للمتدينين وغير المتدينين، فيما يتمثل الباعث الحقيقي لقيام الصهيونية في الإطار الديني، ولكن الصهيونية ليست حركة دينية وإنما استعمارية تغلف أهدافها بإطار ديني ملتصق بالقومية، تجد مخرجاتها في مجتمع صهيوني مجمع على العداء والصراع ضد الشعب الفلسطيني»، وذلك وفق قول أحد المقربين من حركة حماس الشيخ بسام جرار[2].

## مفهوم «حماس» لإدارة الصراع

تطور مفهوم حماس لإدارة الصراع، عبر محاولة الموازنة بين «المرحلية» و«التاريخية»، فالصراع مع إسرائيل، من منظورها، تاريخي طويل يتطلب حسمه توفر شروط موضوعية وتاريخية متعددة، كونه يرتبط عضويا بمتغيرات جذرية عميقة تمس البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية السائدة في المنطقة. وتكمن شروط حسمه عند الحركة تحقيقا لهدف تحرير فلسطين في سيادة الإسلام في الحكم والسياسة مرة أخرى، تمهيدا لقيام دولة ونهضة إسلاميتين تستطيعان مجابهة العمق الغربي للمشروع الصهيوني بأكمله، مما يتطلب تضافر الجهود الإسلامية والعربية من خلال الدوائر

(1) بيان صادر عن حركة المقاومة الإسلامية «حماس» في 5/ 1/ 1992. ولمزيد من التفاصيل انظر: محمد برهومة، «فهم الحركة للآخر الصهيوني والغرب»، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي، في دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» (1987–1996)، مرجع سابق، ص 139–141.

(2) بسام جرار، زوال إسرائيل نبوءة أم صدف رقمية؟، الطبعة الأولى، دمشق، دار الشهاب، 2000، ص 26–30.

الثلاث، وهي بذلك تحاول تقديم طرح بديل لأطروحات التحول نحو التسوية السياسية وفق الممكن من المعطيات، بطرحها حشد طاقات الأمة في معركة الصراع الحضاري، متفقة في ذلك مع المؤيدين للتسوية السياسية في تحليلها للواقع العربي والدولي باعتبار أن الظروف القائمة لا تخدم اتجاه حسم الصراع لصالح تحرير فلسطين، ولكن في حين يعتقد مؤيدو التسوية أن الخروج من هذا المأزق يتم عبر عملية تفاوضية مرتكزة إلى ميزان قوى لا تخدم أصحاب الحق الشرعي في فلسطين، فإن الحركة تعتقد بعدم جواز التفريط بالحق بدعوى ضغوط الواقع، بينما تكمن مصادر القوة في القدرات التي تمتلكها الأمة الإسلامية بوصفها شريكة في أمانة التحرير، بشكل يربط بين نهضة الأمة وعملية التحرير الشاملة ضمن علاقة تبادلية تتمان معا، فلا نهضة حقيقية مع وجود إسرائيل ولا تحرير حقيقيا دون نهضة إسلامية[1]. وترى حماس أن دورها في تأجيج جذوة الجهاد داخل فلسطين بشكل مستمر وبعث الروح الإسلامية في الشعب الفلسطيني وتربية الجيل المسلم وممارسة العمل المسلح، بوصفها رأس الحربة في المعركة الحضارية، يتكامل مع دور المد الإسلامي الجهادي المتوقع من دول الطوق ودول العمق العربية والإسلامية في ظل توازن دولي يكون للإسلام فيه ثقل وكيان. غير أن عدم تحقق شروط الحسم النهائي للصراع اليوم يجعله لا يزال بعيدا، وما الحروب العربية-الإسرائيلية ومختلف جولات الصراع عبر نصف القرن الماضي سوى حلقات مرحلية غير حاسمة عند الحركة، نظرا لعدم تحقق الشروط الموضوعية والتاريخية التي يفرضها الحسم، ولكنها تخدم السياق العام لمعركة الوصول إليه وتعزز الحاجة لإيجاد الشروط المطلوبة لإحداثه، ومن هنا يأتي اقتناع حماس بمحدودية دور انتفاضة كانون الأول (ديسمبر) 1987 وانتفاضة الأقصى في أيلول (سبتمبر) 2000 في التحرير المأمول، دونما إلغاء أهميته، إذ «لم تكن الحركة في يوم من الأيام تنتظر من الانتفاضة أن تحرر فلسطين، فلهذا التحرير شروط تاريخية جذرية لها ارتباط عضوي بسياق التقدم السياسي والنهضوي للأمة كلها وليس فقط بالوضع الفلسطيني (..) لكن مهمة الانتفاضة كانت المساهمة في إنضاج تلك الشروط وتسريع تطور التقدم نحو القوة

(1) خالد الهندي، «فهم الحركة لطبيعة الصراع مع المشروع الصهيوني وفلسفة إدارته»، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي، في دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» (1987-1996)، مرجع سابق، ص 120-121.

والنهضة»[1]، على حد قول مشعل. وترى الحركة أن «خير طريقة لإدارة الصراع مع العدو الصهيوني تتمثل في حشد طاقات الشعب الفلسطيني لحمل راية الجهاد والكفاح ضد الوجود الصهيوني في فلسطين بكل السبل الممكنة وإبقاء جذوره مشتعلة لحين استكمال شروط حسم المعركة مع العدو من حيث نهوض الأمة العربية والإسلامية واستكمال أسباب القوة وحشد طاقاتها وإمكانياتها وتوحيد إرادتها وقرارها السياسي، وإلى أن يتحقق ذلك يجب عدم التفريط بأي جزء من أرض فلسطين أو الاعتراف بشرعية الاحتلال الصهيوني لها»[2].

ومن خلال هذه النظرة التي توسع من أفق الصراع الزمني وتعتقد يقينا أن الحسم سيكون في مصلحة الأمة مستقبلا، فإن حماس تحاول الإفلات من ضغط اللحظة وحصارها، فمهما بدا الحدث عظيما فسيظل في المنظور التاريخي «الحمساوي» محصورا في حدود بينة ومحددة. ومن هنا انبثقت النظرة تجاه أي حلقة من الحلقات المرحلية في الصراع بوصفها ليست حلقة الحسم النهائي، فالانتفاضة ليست آخر مراحل المواجهة مع الاحتلال وإنما هي مرحلة، وفي الموقف من اتفاق أوسلو يمكن تتبع مقادير معقولة من التوازن بين المرحلية والتاريخية واعتماد الاعتدال في الخطاب والممارسة، فعلى الرغم من مناهضة حماس للاتفاق ووصفها له بالتفريط وإعلانها نية مواجهته بغية إسقاطه وإفشاله، فإن ذلك لم يصل بها حد رفع شعار المعركة أو الدفع بأنصارها ومؤيدي سياستها لشن مواجهات تظاهر قوية ضده، فالمواجهة التي اختارتها منذ البداية اعتمدت أسلوبا مزدوجا يقوم على الحد الأقصى من الاعتراض مقابل الحد الأدنى من الاحتكاك[3]، مثلما نعتت الاتفاقيات الأمنية اللاحقة مع الجانب الإسرائيلي بالتفريط بالقضية والاعتراف به وبكل ما اغتصبته من أرض وتراث ومقدسات وحضارة، مع التركيز على مسؤولية الكيان الصهيوني في المحن الظاهرة، باعتباره العدو الأول والأخير. وتكرر نفس النهج المعتدل إزاء الاتفاقيات العربية-الإسرائيلية والمفاوضات الثنائية والمتعددة، بالاكتفاء بمواقف التنديد والرفض ضمن صيغ غير استفزازية. كما تمكنت الحركة من التعامل مع ظروف متغيرة بطرق الجهاد المسلح والمشاركة في الحياة البرلمانية

---

(1) جريدة الغد، عمان، 20/ 9/ 2009.

(2) جريدة الغد، عمان، 20/ 9/ 2009.

(3) الحروب، حماس: الفكر والممارسة السياسية، مرجع سابق، ص 65-66.

والحكم معا، على غرار ما حدث أثناء العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة. وفي ظل تشابكات الواقع التي أفرزتها عملية التسوية السياسية، حاولت حماس البحث عن طريقة للموازنة بين الأيديولوجية والمصلحة الإسلامية الحركية التي تضمن التفاعل مع الواقع بما يخدم الإستراتيجية من دون عزل نفسها. إذ رفضت حماس المشاركة في عملية التسوية التي تتناقض جذريا مع أيديولوجيتها وميثاقها المستند إلى الثوابت الإسلامية العامة، ولكنها تعاطت فيما بعد مع إفرازاتها، فبعد رفضها اتفاقية الحكم الذاتي وكل ما يترتب عليها من مشاركة في سلطتها وفي الانتخابات المخصصة لاختيار مجلسها لأنه يعد بحسبها «إقرارا واعترافا باتفاقيات الحكم الذاتي التي ترفضها الحركة لتنكرها لحقوق الشعب الفلسطيني وتجاهلها لتطلعاته في إقامة دولته المستقلة على جميع ترابه الوطني وعاصمتها القدس»[1]، غير أنها شاركت فيما بعد في انتخابات المجلس التشريعي عام 2006 وفي تشكيل الحكومة، رغم أنهما يمثلان من إفرازات أوسلو. ولكن موقف الحركة ثابت من مسألة مطالبة منظمة التحرير بالتخلي عن خيار التفاوض مع الاحتلال الذي جعلته شرطا لدخولها المجلس الوطني، وذلك في فترة مبكرة من الحديث عن التسوية السياسية، وقبل أن تضع الحركة شروطها المتعلقة بعدد المقاعد داخل المجلس، حيث رهنت مشاركتها «بعدم التفريط بأي جزء من أرض فلسطين ورفض الاعتراف بإسرائيل وبقرارات الأمم المتحدة التي تنتقص من حقوق الشعب الفلسطيني»[2]. لكن ذلك التوازن وهو يحاول الإمساك بطرف الثابت التاريخي وطرف المراحل المتحركة، كان يميل إلى أحد الطرفين بعض الأحيان، فتطغى تارة شعارات الثابت التاريخي على التعامل الواقعي مع السياسة المتلاحقة، وتمتد تارة أخرى نحو الاستجابة للسياسة المتقلبة، ليظهر للعيان أن ثمة ارتخاء في الإمساك بالثابت التاريخي لمصلحة الممارسة البراغماتية. وكان هذا التذبذب الذي لوحظ تحديدا في الموقف من اتفاق أوسلو يتجاوز طرفي معادلة التوازن ليشير إلى ارتباك في الموقف لا إلى التوازن، أحيانا.

(1) بيان صادر عن حركة المقاومة الإسلامية «حماس» في 12/ 6/ 1994. وكذلك انظر: عبد الإله بلقزيز، أزمة المشروع الوطني الفلسطيني من «فتح» إلى «حماس»، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، ص 55-58.

(2) بيان صادر عن حركة المقاومة الإسلامية «حماس» في 4/ 6/ 1990.

## الإستراتيجيات الأساسية في إدارة «حماس» للصراع: الجهاد والاستشهاد

ينبثق مما سبق الإستراتيجيات الأساسية في إدارة حماس للصراع، ممثلة في أسلمة المجتمع الفلسطيني عبر الالتزام بالمنهج الإسلامي في الحياة والحكم واعتماد أحكامه مرجعية أساسية لمسيرة المجتمع، مما يعني تبني مفاهيمه في الإيثار والتضحية والجهاد والاستشهاد والمقاومة ضد الاحتلال والإصرار على الحق الفلسطيني الكامل في فلسطين والارتباط بالأمة العربية والإسلامية، بما يشكل «قاعدة مشروع حضاري للحركة على المدى الإستراتيجي وعامل دفع لمسيرتها في مواجهة الاحتلال، وتعميق ارتباط الفلسطينيين بالأرض «كأرض رباط» وبالمقدسات الإسلامية في القدس والخليل»[1]. وتعتمد الحركة أسلوب المقاومة المسلحة في إطار الجهاد في سبيل الله تعالى ضد الاحتلال القائم على الاغتصاب والإرهاب والقوة، بوصفه «واجبا مقدسا وفرض عين على كل مسلم في مواجهة اغتصاب اليهود لفلسطين»[2]، وفق ما ورد في ميثاقها. وتفهم حماس الجهاد الإسلامي ليس كرسالة اعتداء أو أطماع، وإنما وسيلة لحماية الدعوة وضمان السلام وتحقيق العدالة والحق، تتطلب الاستمرارية التي قد تتخذ أشكالا عديدة من الحركية بما لا يتناقض مع روح وأحكام الإسلام، مثل التعليم والإعداد وإيجاد المجتمع والنظام الإسلامي وإقامة حكم الله ومحاربة المعتدين[3]، كما تفهم الحركة الجهاد بمعناه الواسع بحيث «لا يقتصر على حمل السلاح ومنازلة الأعداء، فالكلمة الطيبة والمقالة الجيدة والكتاب المفيد والتأييد والمناصرة، كل ذلك إن خلصت النوايا لتكون راية الله هي العليا فهو جهاد في سبيل الله»[4]، وتعتقد أن خط الجهاد يعد الأكثر فاعلية لتحقيق هدف التحرير وطرد المحتل، بما يتمتع بصفة عملية تراكمية تزداد فاعليتها طرديا مع مرور الزمن، وترى أن مقاومتها للاحتلال أساس

(1) حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، مرجع سابق، المادة السادسة عشرة.

(2) المرجع نفسه، المادة الخامسة عشرة.

(3) انظر في ذلك: الموصللي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، مرجع سابق، ص 223-225.

(4) حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، مرجع سابق، المادة الثلاثون.

لاستمرار برنامج مواجهة المشروع الصهيوني وتطوير فعاليات وقدرات الأمة للنهضة والوقوف إلى جانب الشعب الفلسطيني لتخليصه من الاحتلال[1]. وانطلاقا من قناعتها الدينية والسياسية بأن «فلسطين أرض وقف إسلامي»، وأن «الجهاد وحشد وتعبئة طاقات الأمة الإسلامية سبيل وحيد لتحريرها واسترداد المقدسات»[2]، فإن حماس تضع تحرير كل فلسطين هدفا استراتيجيا لها تسعى لتحقيقه على المدى المتوسط والبعيد، مع إمكانية إنجازه على مراحل شريطة بقائه قائما والتمسك به وتكريسه أساسا للطرح الفكري والقومي والوطني والإسلامي في التعامل مع القضية الفلسطينية، بوصفه سبيلا لاستعادة الأرض المحتلة وإعادة الشعب الفلسطيني إلى أرضه ووطنه.

## الحل «التاريخي» والحل «المرحلي»

تنقل موقف حماس إزاء تحرير فلسطين من الاحتلال الإسرائيلي بين الحل التاريخي الكامل والحل المرحلي الجزئي، برز مع نشوء الحركة ورافق مراحل تطورها ولازم خطابها، بتأثير عوامل محيطة رافقت نشأتها وزامنت مسار وجودها على الساحة الفلسطينية، ومع ذلك ظل السياق الزمني لتطور الموقف السياسي عندها متداخلا ومتنقلا بين عدد من المواقف يتقدم أحدها على الآخر تبعا للأوضاع السياسية المحيطة والتطورات المتتابعة. إذ يشير ميثاق حماس إلى فلسطين بوصفها «أرض وقف إسلامي (..) على أجيال المسلمين إلى يوم القيامة لا يصح التفريط بها أو بجزء منها أو التنازل عنها أو عن جزء منها»[3]، كما تشير بياناتها الصادرة منذ نشوئها إلى معان شبيهة تؤكد أن «فلسطين كل لا يتجزأ بشمالها وجنوبها وبساحلها وجبلها وببحرها ونهرها حق للشعب الفلسطيني»[4]، بما يرتبط ذلك بحيزها الجغرافي الذي تطالب حماس بالجهاد في سبيل استرداده و«رفض التفاوض مع العدو

(1) خالد الهندي، «فهم الحركة لطبيعة الصراع مع المشروع الصهيوني وفلسفة إدارته»، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي، في دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» (1987-1996)، مرجع سابق، ص 123.

(2) بيان صادر عن حركة المقاومة الإسلامية «حماس» رقم 80 في 29/ 10/ 1991.

(3) حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، مرجع سابق، المادة الحادية عشرة.

(4) بيان صادر عن حركة المقاومة الإسلامية «حماس» رقم 10 في 12/ 3/ 1988.

حياله»[1]. وقد ظل هذا الموقف موجودا دون أن تتجاوزه، ومستمرا في الظهور بين الحين والآخر، خاصة في خطاب التعبئة والتحريض الناقد لسياسات منظمة التحرير الراضية بالتسويات التي تسلم بوجود الكيان الإسرائيلي، وفي الخطاب الموجه إلى الخارج، خصوصا إلى العمق العربي والإسلامي. ويرتكز ذلك الموقف إلى الاقتناع الفكري المستند إلى رؤية إسلامية بشأن قداسة أرض فلسطين وهويتها، بديلا عن طرح المنظمة التي استجابت تدريجيا لاستحقاقات الأوضاع الإقليمية والدولية بقبولها بالقرارات الأممية وأفكار التسوية المتعددة الدائرة حول إقامة دولة فلسطينية إلى جوار الكيان الإسرائيلي. وفي موازاة طرح الدولة الديمقراطية العلمانية الذي اقترحته فتح في أوائل سبعينيات القرن المنصرم وخرج بها من المأزق النظري الذي يثير السؤال الاعتيادي عن الموقف من الوجود الصهيوني في فلسطين، وذلك قبل التراجع عنه لصالح القبول «بحل الدولتين» بإقامة دولة فلسطينية إلى جانب إسرائيل، فقد قدمت حماس طرح الدولة الإسلامية الكبرى في المنطقة التي من المفترض قيامها لاحقا، يعيش اليهود فيها مواطنين لا كيانا ذا سيادة، فتزول ميزة تفوقهم العددي الراهن في فلسطين حين يندمج عرب الدول المجاورة ضمن إطار الدولة الواحدة، إذ يرى ميثاق حماس أنه «في ظل الإسلام يمكن أن يتعايش أتباع الديانات الثلاث الإسلام والمسيحية واليهودية في أمن وأمان (..) والتاريخ القريب والبعيد خير شاهد على ذلك»[2].

وقد توازى مع الموقف التاريخي المركزي للحركة حل مرحلي يقوم على إقامة دولة فلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة بحدود العام 1967 دون الاعتراف بأحقية الكيان الإسرائيلي في الأرض المحتلة عام 1948، ودون التخلي عن هدف تحرير كامل فلسطين. وقد طرح القيادي في حماس محمود الزهار عام 1988 مشروعا تضمن حلين أحدهما معجل والآخر مؤجل، يقوم أولهما على انسحاب إسرائيل من الأراضي التي احتلت عام 1967، بما فيها القدس المحتلة تحديدا، وتفكيك المستوطنات وإقامة دولة فلسطينية عليها والإفراج عن الأسرى والمعتقلين من سجون ومعتقلات الاحتلال، فيما

(1) بيان صادر عن حركة المقاومة الإسلامية «حماس» في 21/ 4/ 1994، وأيضا بيان صادر عن «حماس» في 19/ 5/ 2009 بنفس المضمون تعليقا على تصريحات وزير الخارجية الإسرائيلي أفيغدور ليبرمان عن الطرد «الترانسفير».

(2) حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، مرجع سابق، المادة التاسعة والعشرون.

يرتكز المؤجل على إخراج طبيعة الصراع من الدوائر الضيقة إلى الدائرة الأوسع، وهي إسلامية الطرح وربط قضية فلسطين بالشعوب المسلمة ربطا عقديا، مع قبول إجراء مفاوضات مع الكيان الإسرائيلي عبر طرف ثالث، دون الاعتراف به[1]، كما أعرب عضو المكتب السياسي في حماس محمد نزال عن «استعداد حركته للقبول بحل سلمي مقابل انسحاب إسرائيل من الأراضي التي احتلتها عام 1967 دون شرط الاعتراف بدولة إسرائيل»[2]. فقد وجدت الحركة نفسها أمام خيارين، إما التعامل مع تطورات الوضع الفلسطيني بمختلف مستوياته، خصوصا المستوى التسووي منه، وبالتالي البقاء في دائرة الأحداث الساخنة، وإما رفضها، وذلك في ظل مقررات المجلس الوطني التي صدرت في دورة الجزائر المنعقدة في تشرين الأول (أكتوبر) 1988 باعتراف المنظمة بوجود إسرائيل وتبني «حل الدولتين»، ووسط عجز عربي وإسلامي عن تقديم أي حلقة مكملة للانتفاضة الفلسطينية، في وقت كانت تتعرض فيه حماس لاعتقالات طالت أعضاءها وقياداتها ردا على العمليات العسكرية المتتابعة التي شنتها كتائب القسام في عمق الداخل الإسرائيلي، وفي ظل انعقاد مؤتمر مدريد عام 1991 ومن ثم اتفاق أوسلو عام 1993، مما أضعف قدرتها على البقاء في أقصى طرف الموقف السياسي حيث التضحيات الكثيرة والمردود المحدود، رغم اعتناقها فكرة أن الدولة الفلسطينية تأتي نتاج ثمرة جهاد طويل وتضحيات لا حدود لها[3]. ومع ذلك، رفضت الحركة مؤتمر مدريد لغياب الأسس والثوابت في القدس وتقرير المصير والدولة المستقلة وحق العودة[4]، وأكدت على موقفها المركزي من أن «أرض فلسطين بقدسها وأقصاها ومن بحرها إلى نهرها أرض وقف إسلامي لا تملك أي جهة التنازل عن ذرة من ترابها»، منددة «بالحكم الذاتي» الذي عدته «تكريسا لسلطات الاحتلال وإضفاء الشرعية عليها ومصادرة حق الشعب في التحرير وتقرير المصير والعودة وبناء الدولة المستقلة»[5].

(1) الفالوجي، درب الأشواك: حماس، الانتفاضة، السلطة، مرجع سابق، ص 59-60. وأيضا انظر: الحروب، حماس: الفكر والممارسة السياسية، مرجع سابق، ص 81.

(2) جريدة الرأي، عمان، 31/ 1/ 1993.

(3) بيان صادر عن حركة المقاومة الإسلامية «حماس» رقم 18 في 18/ 8/ 1988. وانظر أيضا: الفالوجي: درب الأشواك: حماس، الانتفاضة، السلطة، مرجع سابق، ص 60-62.

(4) بيان صادر عن حركة المقاومة الإسلامية «حماس» رقم 80 في 29/ 10/ 1991.

(5) بيان صادر عن حركة المقاومة الإسلامية «حماس» رقم 91 في 5/ 10/ 1992.

ولا تجد الحركة تضاربا في موقفها حيال قبول إقامة الدولة الفلسطينية على أي جزء يتحرر من فلسطين شريطة عدم الإقرار والتنازل عن الأجزاء الباقية، فبرؤيتها تكمن أفضل وسيلة للتدرج بالحل المرحلي، أي تحرير أجزاء من فلسطين، في الجهاد والمقاومة المسلحة، بوصفها «لغة التفاهم الوحيدة مع العدو الذي اضطر بعد سنوات الانتفاضة لأن يفكر بالانسحاب، فالانتفاضة، بما ترتب عليها من تكاليف باهظة على إسرائيل، هيأت فرصة تاريخية ضاغطة عليها دفعت بها إلى التفكير جديا في الانسحاب من قطاع غزة كخطوة أولى، بسبب المقاومة الانتفاضية للشعب، وفي طليعته القوى الإسلامية»[1]. وقد تواتر الحل المرحلي على ألسنة قادة حماس دون التنازل عن الموقف المركزي من إسلامية أرض فلسطين، حيث اعتبر نزال أن «اتفاق أوسلو تجاهل الحديث عن القدس وأرجأها إلى المرحلة النهائية، ولكن الحديث عن مرحلة انتقالية يحتاج إلى توضيح موقف العدو من القرارين 242 و338 بمعنى هل تعني له انسحابا ودولة، فإذا كانت كذلك فإن المرحلية هنا تعني التنفيذ وليس التفاوض، مع ضرورة تحديد الضمانات التي تجبره على ذلك»[2]، وقد أعقب ذلك مبادرة صدرت عن المكتب السياسي للحركة في نيسان (أبريل) 1994 تطالب «بالانسحاب الإسرائيلي من الضفة وغزة والقدس دون قيد أو شرط، وتفكيك وإزالة المستوطنات وترحيل المستوطنين من تلك المناطق، بالتزامن مع إجراء انتخابات تشريعية حرة وعامة للشعب الفلسطيني لاختيار قيادته المخولة بالتعبير عن إرادة الشعب وطموحاته»[3]، الأمر الذي تواتر ذكره على لسان رئيسه مشعل أثناء توقيع اتفاق المصالحة مع فتح في القاهرة في 4/ 5/ 2011. ورغم انتحاء تفسيرات لموقف الحركة صوب إدراك حماس المتأخر لمعطيات الراهن من المتغيرات بعد طول وقت، آخذة بذات نهج «حل الدولتين» الذي اختطته منظمة التحرير، بفصائلها وقواها المنضوية في إطارها، منذ سبعينيات القرن المنصرم، غير أن تلك التفسيرات لا تقف عند كامل الموقف بل في جزء منه فقط، إذ ثمة فرق بين القول بحل الدولتين، أي دولة فلسطينية إلى جانب الكيان الإسرائيلي بما يحمله من اعتراف صريح وواضح بوجود الكيان الصهيوني، وهو الأمر الذي ترفضه حماس بوصفه ثابتا أساسا لمرجعيتها، وبين القبول بدولة فلسطينية على حدود الرابع

(1) بيان صادر عن حركة المقاومة الإسلامية «حماس» في 7/ 12/ 1993.

(2) جريدة الأيام، رام الله، 13/ 9/ 1993.

(3) بيان صادر عن المكتب السياسي في حركة المقاومة الإسلامية «حماس» في 26/ 4/ 1994.

من حزيران (يونيو) 1967 دون الاعتراف بالكيان الإسرائيلي، أي القبول بقيام الدولة علـى الجـزء المتحـرر مـن الأرض حلا مرحليا في طريق تحرير كامل أرض فلسـطين التاريخيـة، بمـا يشـي بإدراك لطبيعة التطـورات الحاصلة عبر الأخذ بالمنطق التدريجي دون التنازل عن الثوابت والمبادئ الأساسية.

## موقف حماس من «الهدنة» و«الصلح»

تمثل الهدنة عند حماس مدخلا شرعيا دينيا لقضية قبول الحل المرحلي، استنادا إلى ممارسـة سياسـية قام بها الرسـول ﷺ وأجاز اعتمادها حسـب الأوضاع والأحوال السائدة ووفق مواقيت زمنية محددة، على غرار ما حدث في صلح الحديبية. وينطلق مفهوم الهدنة من أن الجهاد بالنفس لإزالة العدوان فرض عين، فإذا لزم من تطبيق هذا الحكـم فـي ظـل ظـرف خاص وأحوال خاصة فناء الجماعة، فإنه يمكن إيقاف الجهاد مـدة زمنيـة معينـة ومهادنـة الخصـم دفعا للضرر الذي يغلب علـى الظن وقوعه، وهذا مـن بـاب السياسـة، وإن كان يقـع فـي نطـاق النص، وقد لوحظ فيه مـآل التطبيق وأنه لـو نفـذ الجهـاد في ظل ظـرف عدم مقدرة الجماعة لأدى إلى خلاف مقصوده الرامي إلى حماية أمن الجماعة ومصالحها ما أمكن، وتطبيقه في مثل هذا الظرف يؤدي إلى ضياع أمنها ومصالحها، توجب إيقاف تطبيق النص ولكن ليس على التأبيد وإنما لمدة يزول معها المحذور[1]، وقد قرر الفقهاء المسلمون جواز مهادنة العدو المحارب فترة زمنيـة معينـة ولـو كان غاصبـا لجـزء من ديار المسـلمين إذا كان فـي ذلك مصلحة أو انبنـى عليهـا دفع مفسـدة[2]. وتختلـف الهدنة عن اتفاقيات الصلح ومعاهدات السـلام بـأن أمدهـا يكـون محـددا بفترة زمنية معلومة، يلتـزم بها كل طرف بعدم الاعتداء على الطرف الآخر، شريطة التراضي وتحقيق مصلحة المسلمين من ورائها وعدم تضمينها ما يتعارض وروح الإسـلام، ومن هنا ترفض الحركة الاتفاقات الموقعة مع إسـرائيل التي تفترض بنودها واتفاقياتها دوام تطبيقها ولانتفاء التحديد الزمني منها حيث تكون مطلقة ومفتوحة، مما يترتب عليه تفريط بالحقوق وتسليم باغتصاب العدو لها وإلغاء للجهاد، بما يحقق مصلحة العدو ويتعارض مع روح الشريعة الإسلامية ويصطدم مع

(1) علي الصوا، «الحركة والعمل السياسي»، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي، في دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» (1987- 1996)، مرجع سابق، ص 187-188.

(2) المرجع نفسه، ص203.

أهداف الإسلام الكبرى[1]. وبالنسبة لحماس، فإن الهدنة تعمل على تجميد الوضع الحقوقي وتوفر فرصة زمنية لتغيير ميزان القوى بهدف تعديل الوضع الحقوقي بعد انتهاء فترتها[2]. وقد كان الشيخ ياسين أول من أطلق الإشارة الأساسية إلى مفهوم الهدنة عند حماس عبر رسائله الواردة من معتقل الاحتلال، حينما تحدث عن هدنة لعشر أو عشرين سنة شريطة انسحاب العدو إلى حدود 1967، بما فيها القدس، بدون شرط أو قيد وترك الحرية الكاملة للشعب في تقرير مصيره ومستقبله[3]. وقد تواتر المفهوم فيما بعد عند قادة الحركة، فحسب القيادي في حماس (الشهيد) عبد العزيز الرنتيسي، فإن الهدنة «تحفظ حق الشعب في المطالبة باستعادة وطنه وتعني عدم الاعتراف بإسرائيل، ومدة عشر سنوات يتماشى مع صلح الحديبية ولا يتنافى مع الشرع، مثلما لا تعني السلام مع إسرائيل أو الاعتراف بها وبالقرارات الدولية المتعلقة بالقضية الفلسطينية، أو التنازل عن برنامج الحركة وثوابتها الإسلامية الأصيلة باعتبار فلسطين أرضا إسلامية لا يجوز التنازل عنها أو التفريط بها أو المساومة عليها»[4]. غير أن ثمة من رأى في قبول حماس بها خروجا عن إستراتيجيتها الأساسية المتعلقة بالدعوة للجهاد وتحرير كامل أرض فلسطين، وتراجعا في مواقفها الأيديولوجية لصالح البراغماتية، مما أدى بها إلى إحراز النجاح الكبير الذي حققته في القدرة على العيش والازدياد في ظل الظروف المتغيرة التي تعيشها فلسطين وبلدان المنطقة[5]، غير أن البراغماتية لا تعني التنازل عن الثوابت بقدر ما تشي عن إدراك حماس لطبيعة التطورات الحاصلة وصعوبة التحرك ضمن حدود قدرتها الذاتية دون الأخذ بالاعتبار لطبيعة العلاقات الدولية، فباتت الحركة تأخذ بالمنطق المطلبي التدريجي مع الإصرار على مبدأ حق العودة الذي يشكل في الأساس رفضا للصهيونية وللوضع القائم، وينسحب ذلك الموقف على رؤيتها للحل المرحلي للصراع[6].

(1) الشاعر، عملية السلام الفلسطينية الإسرائيلية: وجهة نظر إسلامية، مرجع سابق، ص 54-55.

(2) الحروب، حماس: الفكر والممارسة السياسية، مرجع سابق، ص 94.

(3) مذكرة تعريفية لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» وزعت في 14/ 12/ 1987. وانظر أيضا: الحروب، حماس: الفكر والممارسة السياسية، مرجع سابق، ص 94.

(4) جريدة السبيل، عمان، 10/ 11/ 1993.

(5) إياد البرغوثي، الأسلمة والسياسة في الأراضي الفلسطينية المحتلة، الطبعة الثانية، رام الله، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، 2003، ص 93 وص 145.

(6) عبد الوهاب المسيري، «الإجماع الصهيوني حول الاستيطان آخذ بالتساقط»، مرجع سابق، ص 83-

وينبثق موقف حركة حماس الرافض للمبادرات والحلول السلمية وللمؤتمرات الدولية المتعلقة بالقضية الفلسطينية من مرجعيتها الإسلامية، وجملة الفتاوى والتصريحات الجماعية والفردية المستندة إلى حكم شرعي (سبق ذكرها في المبحث الأول من هذا الفصل عند الحديث عن مفهوم الهدنة)، والشروط المجحفة للعملية السلمية[1]، وتعارض الأخيرة مع عقيدتها لأنها «تلزم التفريط بجزء من فلسطين» والتنازل عن الحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني بما يعد «تفريطا في الدين»[2]، وفقا للحركة. ومن هنا اعتبرت حماس إقرار المجلس الوطني الثاني عشر عام 1974 لبرنامج النقاط العشر المرحلي، الذي ما لبث أن بات دائما، بداية لمسيرة التنازلات التي تبنتها المجالس الوطنية المتعاقبة وصولا إلى مشروع إعلان الدولة الفلسطينية الذي أقره المجلس الوطني في الجزائر في 15/ 11/ 1988، وأعلنت الحركة رفضها له[3]. كما ناهضت حماس جهود التسوية التي أسفرت عن مؤتمر مدريد والمفاوضات التي انبثقت عنه، استجابة لمبادئ عقائدية تضمنها ميثاق الحركة الذي لم يجد فيها وسيلة «لتحقيق المطالب وإعادة الحقوق وإنصاف المظلوم»، مؤكدا أنه «لا حل للقضية إلا بالجهاد»، بينما لا تخرج المبادرات والمؤتمرات الدولية عن كونها «مضيعة للوقت وعبثا من العبث»[4]. وقد صعدت الحركة من نشاطها في الانتفاضة ومقاومتها ضد الاحتلال، تزامنا مع إبرام تحالفات سياسية لمناهضة استحقاقات أوسلو ابتدأتها بالعمل على تطوير الصيغة التنسيقية السابقة مع مجموعة من الفصائل الفلسطينية القومية والإسلامية واليسارية الوطنية المعارضة، التي عرفت بالفصائل العشرة، إلى صيغة جديدة تحت اسم «تحالف القوى الفلسطينية»، الذي قام على رفض أوسلو والعمل على إسقاطه «لاعترافه بشرعية الاحتلال وبوجوده مقدمة لتطبيع العلاقات معه وعدم تلبيته لطموحات وآمال الشعب الفلسطيني في السيادة وتقرير المصير والتحرير وعودة

---

.84

(1) الشاعر، عملية السلام الفلسطينية الإسرائيلية: وجهة نظر إسلامية، مرجع سابق، ص 57-59.

(2) حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، مرجع سابق، المادة الثالثة عشرة.

(3) بيان صادر عن المكتب الإعلامي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» في 15/ 11/ 1988.

(4) حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، مرجع سابق، المادة الحادية عشرة.

اللاجئين وافتقاره لأسس إعادة حقوقه المشروعة»[1]، فيما أعلنت رفضها للمعاهدة الأردنية-الإسرائيلية عام 1994 وحذرت من مخاطرها، و«لحل الدولتين» لأنه يشكل اعترافا بإسرائيل وتنازلا عن الحقوق الوطنية وضمانة لمواصلة الاستيطان ومصادرة الأراضي وتحقيقا للأمن الإسرائيلي، دون بحث ضرورة منح ضمانات متساوية للأمن والوجود الفلسطيني وحقه في الدفاع عن حقوقه[2].

وتنطلق حماس من ذات الرؤية في رفضها لخريطة الطريق (عام 2003) التي تلتزم بمضمون رؤية بوش حول «حل الدولتين» من حيث إنهاء العنف وإجراء الإصلاحات الفلسطينية ومرحلية التسوية السياسية ضمن محددات زمنية لم يتم الالتزام بها، بعد أن رفضتها إسرائيل ومن ثم تحفظت على كثير من بنودها، خاصة المتعلقة منها باللاجئين والاستيطان[3]. وحسب ممثل حركة حماس في لبنان أسامة حمدان، فإن الخطة حاولت إيجاد أمن سياسي من خلال الحديث عن دولة فلسطينية في نهاية تطبيق الخريطة تاركة الدولة للتفاوض الذي سيخضع لموازين القوى السائدة، وتركيزها على تحديد الالتزامات الفلسطينية بشكل مفصل مقابل عدم ترتب أي التزامات إسرائيلية تجاه الحقوق الفلسطينية، بما من شأنه أن يقود إلى صراع فلسطيني-فلسطيني أو انقسام وتوتر حاد في الوضع الداخلي يصعب من تحقيق أي إنجاز وطني مقابل مكاسب صهيونية. كما تغاضت الخطة عن إخفاق مفاوضات كامب ديفيد (2000) والمسيرة الفاشلة في تطبيق اتفاق أوسلو بسبب الاحتلال، وخلت من الحديث عن إنهاء الاحتلال مقابل حديثها عن تأجيل القضايا الحيوية إلى مفاوضات نهائية أخرى، مع وضع قضية اللاجئين في إطار ملتبس يوحي بتصفيتها من خلال عبارة حل عادل وواقعي للقضية في ظل مشاريع تسقط حق العودة. وتعتقد الحركة بأن الخريطة مشروع أمني ألبس ثوبا سياسيا يؤدي إلى تصفية القضية وتحويل

(1) بيان صادر عن حركة المقاومة الإسلامية «حماس» في 14/ 9/ 1993. وكذلك انظر: علي الصوا، «الحركة والعمل السياسي»، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي، في دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» (1987– 1996)، مرجع سابق، ص 199.

(2) لمزيد من التفاصيل انظر: كاثلين كريستيسن، «تصورات عن فلسطين: سياسة أمريكا الشرق أوسطية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 276، شباط (فبراير) 2002، ص 91–92.

(3) انظر في ذلك: أحمد يوسف أحمد، «خريطة الطريق إعادة صياغة السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 151، كانون الثاني (يناير) 2003، ص 132–136.

السلطة وأجهزتها الأمنية إلى أداة قمع صهيونية[1]. وتنسجم تلك المحاذير مع مواقف فلسطينية تواترت بعد قبول السلطة الوطنية بها بسبب ما يشوب الخطة من الغموض وعدم التوازن في الالتزامات وتحديد الوقت الزمني، وعدم اعترافها بوجود الاحتلال للأراضي الفلسطينية[2]، وبسبب أهدافها الرامية إلى تحويل السلطة لقوة حفظ أمني نيابة عن السلطات الإسرائيلية، مع تركيزها على الحرب ضد الإرهاب لضرب حماس وتصفيتها ومن ثم إضعاف السلطة[3]، خاصة في ظل الحراك العربي الأمريكي الحالي لتنفيذها. كما حذرت الحركة من مؤتمر أنابوليس، الذي عقد في 28/ 11/ 2007 تحت الرعاية الأمريكية، لافتقاره إلى مضمون واضح ولاعتماده جدول أعمال هدفه الوحيد فرض الأجندة الأمريكية الصهيونية[4].

وفي نفس السياق، رفضت الحركة قرارات الشرعية الدولية التي أكسبت الاحتلال الإسرائيلي لأرض فلسطين صفة الشرعية الدولية، رغم عدم أحقيتها في «التصرف بها لأنها ملك للأمة الإسلامية وليست ملكا للأمم المتحدة»[5]، ففلسطين «أرض فلسطينية عربية إسلامية من البحر إلى النهر، وهي ملك للشعب الفلسطيني العربي المسلم غير قابلة للتجزئة أو التقسيم»[6]. وبناء على هذا الأساس رفضت حماس القرارين 242 و338 «لانتقاصهما من حق الشعب في كل أرضه واعترافهما بالوجود الصهيوني الباطل»[7].

(1) أسامة حمدان، «خريطة الطريق.. قراءة واقعية»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 153، تموز (يوليو) 2003، ص 209-210.

(2) لمزيد من التفاصيل انظر: عزام التميمي، «خريطة طريق أمريكية وأخرى فلسطينية»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 153، تموز (يوليو) 2003، ص 174-175.

(3) حسن وجيه، «سيناريوهات نهاية خريطة الطريق»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 154، تشرين الأول (أكتوبر) 2003، ص 163.

(4) بيان صادر عن حركة المقاومة الإسلامية «حماس» في 28/ 11/ 2007.

(5) بيان صادر عن حركة المقاومة الإسلامية «حماس» رقم 32 في 21/ 11/ 1988. وورد أيضا في بيان صادر عن «حماس» رقم 33 في 25/ 11/ 1988.

(6) بيان صادر عن حركة المقاومة الإسلامية «حماس» رقم 80 في 29/ 10/ 1991.

(7) انظر في ذلك: رسالة حركة المقاومة الإسلامية «حماس» إلى المجلس الوطني الفلسطيني في 6/ 4/ 1990. ولمزيد من التفاصيل انظر: خالد صافي، «قراءة أولية في وصول حركة حماس إلى السلطة ومستقبل عملية التسوية»، بيروت، دراسات باحث، العدد 13-14، شتاء - ربيع 2006.

## موقف حماس من المفاوضات

ولكن رغم مناهضة الحركة للحلول السلمية، فإنها لا ترفض المفاوضات، عبر وسيط أو طرف ثالث، كوسيلة من وسائل العمل السياسي. وبالنظر إلى أدبيات الحركة، نجد أن حماس لا ترى حرمة شرعية من ناحية التشريع الإسلامي في مبدأ التفاوض مع إسرائيل والاستعداد للتعامل معها ضمن اتفاق هدنة، وهي مسألة تختلف عن الصلح والاعتراف بحق إسرائيل في الأرض الفلسطينية. وقد كان رفض حماس للتفاوض مع إسرائيل يأتي مقترنا عادة بالتنازل أو الاعتراف بها أو التفريط بحقوق الشعب الفلسطيني، فثمة فرق لديها بين ما صدر من فتاوى شرعية حول حرمة الصلح مع إسرائيل وبين عملية التفاوض معها، فالفتاوى التي أصدرها علماء المسلمين، ومنهم علماء فلسطين، حرمت بشكل لا لبس فيه مصالحة الصهاينة على ما هم عليه والقبول بالحلول السلمية التي تعطيهم ما ليس لهم لإنهاء الصراع[1]. فرفض الحركة للحلول السلمية والتسويات المطروحة أثناء المفاوضات غالبا ما فهم منه رفض المفاوضات لذاتها، وهذا اشتباه يزول عند قرن الحركة سبب رفضها للمفاوضات لقيامها على أساس التوصل إلى حلول سلمية تنتقص من حقوق الشعب الفلسطيني وتعترف بإسرائيل وتتنازل عن الأرض، وقد عارضت الحركة المفاوضات التي استندت إلى ما جاء في رسائل الدعوة لحضور مؤتمر مدريد انسجاما مع موقفها من التسوية السلمية والطروحات السياسية لحل القضية، وهي بذلك لم ترفض المشاركة في المفاوضات احتجاجا على شروط المشاركة الفلسطينية ومنهج المنظمة وأدائها في إدارة المفاوضات فقط، لكنها رفضتها أيضا تمشيا مع رؤيتها لسقف هذه المفاوضات ومضامينها التي تقوم على الاعتراف بدولة إسرائيل والتنازل عن كثير من حقوق الشعب الفلسطيني، إضافة إلى ظروف توازن القوى الفلسطيني والعربي والدولي وعوامله الذي يميل لصالح إسرائيل في التفاوض، وبذلك لا يمكن اعتبار هذا الموقف رفضا مبدئيا للتفاوض مع إسرائيل، لكنها ترى مسألة المفاوضات مسألة تكتيكية يمكن اللجوء إليها، وهي بذلك ليست مستثناة من نشاط حماس السياسي أو

(1) أحمد عبد العزيز، «حركة حماس والتفاوض والتسوية مع إسرائيل»، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي، في دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» (1987- 1996)، مرجع سابق، ص 227.

من كونها نتيجة من نتائج نشاطها العسكري أحيانا، فالأمر متعلق بالتفريق بين التفاوض مع إسرائيل والاعتراف بها، فالحركة مارست أشكالا من التفاوض الجزئي مع إسرائيل عبر وسيط، كما أنها تقدمت بعروض سياسية وعسكرية تستلزم عملية تفاوضية لإبرامها بين الجانبين عن طريق طرف ثالث[1].

وترى الحركة أن قضايا الوضع النهائي (اللاجئين والقدس والاستيطان والحدود والمياه والأمن) جزء من كل وليست قضايا منفصلة ومستقلة. وتشكل القدس واحدة من أبرز تلك الركائز بوصفها بؤرة الصراع لديها والرمز الذي يفهمه المسلمون في العالم شعارا لفلسطين، لذا لا يمكن تجاوزها أو القفز عليها، وإلا فقدت المعركة الشعار الذي يحقق لها النصرة والتأييد في الشارع العربي والإسلامي. ولا تعد خصوصية القدس ومكانتها المقدسة حكرا على الحركات الإسلامية، بل تشمل الأمة العربية والإسلامية معا. فيما تحمل حماس إسرائيل المسؤولية الكاملة عن قضية اللاجئين، ورغم أنها لا تدخل ضمن باب المطلق الديني على صورة القدس والمسجد الأقصى، ولكنها ورقة حساسة تتمسك بها الحركة ولا تفرط بها، وتطالب بحق عودتهم إلى ديارهم وأراضيهم التي هجروا منها بفعل العدوان الإسرائيلي عام 1948[2]. وتصور الحركة الحد الذي يمكن قبوله في تعايش اليهود ووجودهم في فلسطين كرعايا دولة، أي حل المسألة اليهودية في إطار الحل الإسلامي الشامل كرعايا في المحيط العربي الكبير[3]، ولما كانت إسرائيل ترفض هذا التصور فإن هناك مفهومين سيصطدمان، مما يعني استمرار الصراع والمقاومة والجهاد وإدامتهم، غير أن المهم لدى الحركة إبقاء ملف القضية مفتوحا ودوام مقاومة الاحتلال ريثما يتحقق مشروع النهوض العام للأمة العربية والإسلامية لتأخذ دورها في دحر الاحتلال وتحرير الأرض.

## مسار المقاومة عند حماس

تحمل حركة حماس مرجعيتها الإسلامية خلفية لمسارها المقاوم ضد الاحتلال

(1) أحمد عبد العزيز، «حركة «حماس» والتفاوض والتسوية مع إسرائيل»، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي، في دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» (1987– 1996)، مرجع سابق، ص 235–236.

(2) الشاعر، عملية السلام الفلسطينية–الإسرائيلية: وجهة نظر إسلامية، مرجع سابق، ص 94–97.

(3) المرجع نفسه، ص 88.

الإسـرائيلي الذي لم ينقطع منذ إعلان تأسيسـها رسـميا، رغم ما شـابه من التذبذب نتيجـة ظـروف محيطـة، حتى مع اعتلاء الحركة سـدة الحكومة إثر انتخابات المجلس التشـريعي فـي كانـون الثاني (ينايـر) 2006، وإحـكام سـيطرتها علـى قطاع غـزة إبان اشـتباكات نشـبت بينهـا وبيـن حركـة فتح في منتصف حزيـران (يونيو) 2007، وصولا إلى مقاومتها المسلحة، إلى جانب القوى والفصائل الوطنية الفلسطينية، ضد العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة في 27/ 12/ 2008.

ويتجلـى مسـار المقاومـة عنـد الحركـة منـذ منتصـف ثمانينيات القـرن المنصرم عبر جهازيها العسـكري «مجاهدو فلسـطين» والأمني «مجد»، وقبيل الأشـهر السـابقة علـى انتفاضـة عـام 1987، التي انخرطت فيها الحركـة بفعالية معتبرة في بيانها الأول، الذي صدر في الرابع عشـر من كانون الأول (ديسـمبر) 1987 مطلقا تسـمية الانتفاضة علـى التظاهـرات الجماهيريـة، أن «الانتفاضة جاءت من أجل اسـتعادة حقنا في وطننا ورفعـا لرايـة اللّـه تعالـى فـي الأرض ورفضا لسياسـة القهر من الصهاينـة للتأكيد على أن الإسـلام هـو الحـل والبديـل (..) وعـدم التنازل عن شـبر مـن الأرض»[1]. غير أن انخراط حماس في صفوف المواجهة جاء متأخرا، حيث كانت الحركة تعنى بالجانب الدعوي والتربوي لبناء الفرد والمجتمع المسلم تمهيدا لقيام الدولة الإسلامية، متجنبة الصدام المباشر مع قوات الاحتلال، ولكن العدو، حسب قول زعيم الحركة ومؤسسها الشـيخ أحمد ياسـين «متمكن ومالك لآلة وقوة عسـكرية ضخمة بينما تتسـم إمدادات الحركة بالضعف، فإذا ما تمت المواجهة فإنه سرعان ما سيقضى عليها وتنتهي ويتعرض المشـروع الإسـلامي الإخوانـي إلـى ضربـة قوية قد تؤدي إلى القضـاء عليه أو تأجيله وتأخيره عشـرات السـنين، وبحسـاب التوازنات القائمة تقرر تأجيل دخول الصراع مع العدو الإسـرائيلي، فمعركة طويلة مع هذا العدو تحتاج إلى إعداد كبير، ولكن عندما بدأت الحركة بداية قوية تعاظمت ولم تتراجع رغم تعرضها لضربات عديدة من قوات الاحتلال فأثبتت أنها على مستوى المسؤولية بجهادها وتاريخها»[2]. وقد كانت الحركة تعد العدة لذلك اليوم، بالإعداد والتنظيم والحشـد وبشـراء واقتناء الأسـلحة وتخزينها منذ العام 1980، والتي اعتقل الشيخ ياسين على إثرها في نيسان (أبريل) 1984 وحكم

(1) جريدة القدس، القدس المحتلة، 15/ 12/ 1987.

(2) جريدة القدس، القدس المحتلة، 10/ 4/ 2002.

عليه إسرائيليا لمدة 13 عاما بتهمة جمع السلاح وتخزينه من أجل «إزالة الكيان الإسرائيلي»، أمضى منها 11 شهرا ثم خرج ضمن صفقة تبادل الأسرى التي أبرمت بين المنظمة وإسرائيل، ثم اعتقل مجددا عام 1989 في خضم اندلاع الانتفاضة وحكم عليه بالمؤبد، ولكن أطلق عام 1998 عقب محاولة إسرائيلية فاشلة من خلال عناصر تابعة للموساد الإسرائيلي لاغتيال مشعل في عمان في 25/ 9/ 1997، فتمت مقايضة إطلاقهم والحصول على الترياق «المصل» لإزالة آثار السم التي أصيب بها، بتحرير الشيخ ياسين من الأسر(1).

لقد استطاعت أحداث انتفاضة 1987 إخراج قادة المجمع الإسلامي، أحد أبرز منابر الإخوان المسلمين ومن ثم حركة حماس، عن المألوف باتخاذ قرار المشاركة في أحداثها منذ لحظتها الأولى، إلى جانب الفصائل والقوى الفلسطينية مشكلة القيادة الوطنية الموحدة لتوجيه الانتفاضة، وذلك بعد نقاش جرى داخل صفوف الإخوان المسلمين يضغط تجاه المشاركة في ظل اتساع نطاق التفاعل الجماهيري المتزايد بما سيحرج المجمع الإسلامي أمام الجماهير وقد يقود إلى ردة فعل غاضبة من عناصرها الذين سئموا من عدم المشاركة في المواجهات ضد الاحتلال بما ينذر بانفلات داخل صفوفها وعدم السيطرة على جماهيرها وأنصارها، خاصة بعد الأحداث التي نشبت عام 1980 بخروج بعض عناصرها من صفوف الشباب في تظاهرات ضد محلات بيع الخمور ودور السينما والتابعين للحزب الشيوعي، فاعتبر خروجا عن المألوف في ظل منع القيادة من ممارسة أي عمل جهادي تحت مبررات عدم مواتاة الفرصة(2)، وظهور بوادر خلافات حول ممارسة الجهاد مع بروز تيار جديد من قادة الإخوان شكل فيما بعد تيارا إسلاميا جهاديا جديدا هو حركة الجهاد الإسلامي، وذلك مقابل المنادين بالتريث والاكتفاء مرحليا بالتربية والدعوة. غير أن الاتجاه الأول انتصر بنشر بيان في 14 كانون الأول (ديسمبر) يحمل توقيع حركة المقاومة الإسلامية ويدعو إلى تصعيد الانتفاضة، بما يشي عن الانتقال من التربية والوعظ إلى النضال القومي النشط، تأطر

(1) جريدة الدستور، عمان، 28/ 9/ 1997، ص 1. وكذلك انظر: جريدة الدستور، عمان، 17/ 2/ 1998، ص 1. ولمزيد من التفاصيل عن محاولة اغتيال مشعل انظر: عبد الحليم المحجوب، «أزمة الموساد: الأبعاد المهنية والدلالات السياسية»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 132، تموز (يوليو) 1998، ص 173.

(2) النواتي، حماس من الداخل، مرجع سابق، ص16 ص 20-21.

عبر تشكيل جهاز حماس، وهي الأحرف الأولى للكلمات العربية «حركة المقاومة الإسلامية»، وكان هذا القرار يشكل انحرافا عن سياسة الإخوان الحذرة والمحافظة، غير أن ميثاقها صدر بعد ذلك بفترة في 18/ 8/ 1988.

وقد توالت بيانات الحركة على امتداد شهور الانتفاضة متضمنة التصورات المقترحة للعمل الميداني والتحريض على مقاومة الاحتلال ودحره ومقاطعة مؤسساته، والدعوة للتمسك بأهداف النضال الفلسطيني ومناهضة أفكار ومشاريع التسوية المطروحة، إلى جانب ترديد المقولات الإسلامية وتبيان أبعاد المواجهة مع الاحتلال، وواجب المسلمين في هذه المرحلة. وقد شكلت الحركة العديد من الأجهزة، مع إبقاء دور المسجد الفاعل في هيكلها التنظيمي، إلى جانب المكتب السياسي كأعلى سلطة سياسية تنظيمية يرسم سياسة الحركة ويمثلها في علاقاتها الخارجية، كما شكلت الحركة مع بداية الانتفاضة أجهزة خاصة لها مهمات محددة، مثل جهاز الأحداث الذي تبعته مجموعات تسمى قوات الصاعقة الإسلامية، والأجهزة الدعوية والإعلامية والعسكرية[1]، كما كانت قيادة المجمع قد شكلت عام 1986، قبيل تأسيس حماس بعام ونصف تقريبا، منظمة «الجهاد والدعوة/ مجد» كجهاز أمني للحركة ونواة للجهاز العسكري فيما بعد نفذ عدة عمليات عسكرية ضد الاحتلال، من بينها خطف أحد جنود الاحتلال في العام 1992 لمقايضته بالشيخ ياسين، فأبعد الاحتلال حوالي 200 من قادة حماس، وقادة من الجهاد الإسلامي، إلى جنوب لبنان بقرار من حكومة رابين عام 1992[2]. كما شكلت الحركة جهازا عسكريا مستقلا ومنفصلا عن جهاز «مجد» الأمني مع التنسيق بينهما، أطلق عليه اسم «مجاهدو فلسطين» برئاسة الشهيد صلاح شحادة لممارسة نشاطات عسكرية ضد الاحتلال. وقام الجهاز بعمليات أمنية وجمع المعلومات من دون أن يسجل في الفترة الممتدة حتى العام 1991 أي نشاط عسكري ملحوظ بسبب نقص الإمكانيات اللازمة لبناء خلايا عسكرية بعد الضربة التي تعرض لها وعملية الإبعاد التي تمت لكثير من قادة الحركة. وتشكلت خلايا لجهاز حماس العسكري الجديد باسم «كتائب الشهيد عز الدين القسام» التي بدأت عملياتها العسكرية في آب (أغسطس) 1991 ضد المستوطنين وجيش ورجال شرطة

(1) البرغوثي، الإسلام السياسي في فلسطين: ما وراء السياسة، مرجع سابق، ص 25-26.

(2) لمزيد من التفاصيل انظر: النواتي، حماس من الداخل، مرجع سابق، ص 49-65.

الاحتلال وحرس الحدود، حظيت بتأييد الشارع الفلسطيني مما أكسبها شعبية كبيرة. وقد التحق بالجهاز العسكري فيما بعد «مجموعة الشهداء» العسكرية التي تكونت في شمال قطاع غزة قبيل تأسيس الكتائب بفترة قليلة، نفذت عمليات محدودة في الضفة الغربية ولكنها توسعت حتى شملت عمق الداخل الإسرائيلي[1].

وقد استمرت العمليات العسكرية للحركة بتصاعد في ظل اتفاق أوسلو عام 1993 الذي شكل محاولة التفاف حول الانتفاضة[2]. وقد رفضت حماس أوسلو رغم اقتناعها بأن الانتفاضة كانت سببا في خلق واقع تفاوضي عجل أمر التوقيع عليه، مثلما أدركت أن المقاومة كانت سببا في دحر الاحتلال من غزة التي شملها الاتفاق مع أريحا بداية، غير أن الحركة لم تتوقف عن مقاومتها في الوقت الذي منحها الاتفاق الفرصة لإعادة بناء مؤسساتها التي تآكلت بفعل الانتفاضة واعتقالات القيادة وتشتت القواعد[3]، فأتيح لها المجال للانطلاق مجددا في شن عملياتها العسكرية ضد الاحتلال، إلى جانب الفصائل والقوى الوطنية الأخرى، عبر المقاومة المسلحة في قطاع غزة والضفة الغربية، وصولا إلى عمق الداخل الإسرائيلي عبر العمليات الاستشهادية التي ترمز عند الحركة إلى عنوان إصرار الشعب الفلسطيني واستعداده لتقديم التضحيات وإعلائه مصلحة الوطن فوق مصلحة الفرد ودليل على القوة التنظيمية والميدانية للفصائل والأجنحة العسكرية الفلسطينية وعلى إمكانيات الصعود السياسي لحماس، إضافة إلى ما تؤديه من دور ملموس من الناحية السيكولوجية ضد الداخل الإسرائيلي[4]، رغم الخسائر التي تكبدها الشعب الفلسطيني في الأرواح والممتلكات[5]، غير أنها أدت إلى تكريس الشرخ داخل صفوفه عبر خروج ألوف المتظاهرين الإسرائيليين إلى الشوارع للتنديد بالتسوية السلمية وتحميل مسؤولية التقصير الأمني للقيادة السياسية الإسرائيلية وإطلاق عبارات الخيانة التي سبق أن

(1) المرجع نفسه، ص 70–72 ص 84–88.

(2) عبد الوهاب المسيري، «الإجماع الصهيوني حول الاستيطان آخذ بالتساقط»، مرجع سابق، ص 76.

(3) الفالوجي، درب الأشواك: حماس، الانتفاضة، السلطة، مرجع سابق، ص 344–345.

(4) أنور الهواري، «العمليات الفدائية والجهاد: رؤى متباينة»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 149، تموز (يوليو) 2002، ص 81.

(5) عماد جاد، «نموذج شارون في إدارة الصراع وانعكاساته المستقبلية»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 149، تموز (يوليو) 2002، ص 88–89.

وجهت إلى رابين بعد توقيع أسلو[1]. ولكن العمل العسكري المقاوم ضد الاحتلال شهد تذبذبا، خاصة في فترة وجود السلطة الوطنية بسبب الاعتقالات المستمرة والإبلاغ والكشف المبكر عنها واعتقال أفراد بشكل احترازي وفرض قيود وعراقيل أمنية تحول دون وصول استشهاديين إلى مناطق وجود جنود الاحتلال والعمل على تصفية قادة العمل العسكري لكل من حماس والجهاد.

ويلاحظ، من خلال رصد مسار المقاومة لحماس، أن عدد العمليات العسكرية التي نفذتها الحركة منذ انطلاقها حتى نهاية 1991 بلغ 16 عملية فقط تسببت في مقتل 29 إسرائيليا وجرح 28 آخرين، قد يرجع سببه إلى أن الانتفاضة بدأت كمواجهات جماهيرية مع قوى الاحتلال بالحجر وبواسطة عمليات الطعن التي بلغت تسع عمليات، وقد يكون مرده إلى أنها لم تكن عمليات منظمة إنما كانت تأتي رد فعل على اقتحام قوات الجيش للمنازل الفلسطينية ومهاجمة سكانها، الأمر الذي يدفع هؤلاء السكان للدفاع عن أنفسهم باستخدام الأسلحة البيضاء التي تتوفر لديهم في منازلهم. بينما تركزت أكثر من نصف العمليات داخل الكيان الإسرائيلي حيث بلغت تسع عمليات، وذلك بسبب سهولة التحرك إليه في هذه الفترة مع صعوبته داخل الأرض المحتلة عام 1967 التي يتواجد فيها الاحتلال، كما شهدت تلك المرحلة حادثتي خطف هامتين لجنديين إسرائيليين اعتبرتا بمنزلة الانطلاقة الفعلية للعمل العسكري للحركة، كما تأسس في غضونها أول جهاز عسكري لحماس وهو «مجاهدو فلسطين»[2].

بينما تعد المرحلة الممتدة من العام 1992 حتى بداية 1994 من أهم فترات العمل العسكري لحماس، حيث أعلن فيها عن تأسيس «كتائب الشهيد عز الدين القسام»، وتميزت بارتفاع عدد العمليات العسكرية التي نفذتها الحركة إلى زهاء 70 عملية أسفرت عن قتل 80-90 إسرائيلي وجرح 200 على الأقل، ولعل ذلك يعود إلى انطلاقة الجهاز العسكري لحماس بشكل فعلي وعلني، وإلى عملية الإبعاد التي قامت بها إسرائيل مع نهاية العام 1992 لعدد كبير من قادتها إلى مرج الزهور في جنوب لبنان، الأمر الذي زاد من شعبية حماس ومن رغبة عناصرها للالتحاق بالجهاز العسكري لتنفيذ عمليات تؤكد للاحتلال أن عملية الإبعاد لن تفلح بالقضاء على الحركة. كما

---

(1) توفيق شومان، «أعمال قمة شرم الشيخ: قراءة للمعطيات والنتائج»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 50، آذار (مارس) 1996، ص 127-128.

(2) النواتي، حماس من الداخل، مرجع سابق، ص 91-92.

تميزت الفترة أيضا بارتفاع عدد العمليات التي نفذت بواسطة الأسلحة النارية، فبلغت 50 عملية، قد يفسر إلى اعتماد قيادات الانتفاضة من فصائل المقاومة الكفاح المسلح مع بداية 1992 وسيلة من وسائل مقاومة الاحتلال، كما يدلل على نجاح الحركة في امتلاك ترسانة من الأسلحة النارية التي سعت للحصول عليها مع بداية العام 1992 لمواكبة النهج الجديد للانتفاضة. كما يلاحظ أن أعلى نسبة للعمليات العسكرية جرت في القطاع، بلغت 36 عملية، وقد يرجع سببه إلى أن جهاز الحركة العسكري قد انطلق فعليا منه. كما شهدت تلك الفترة تحولا جديدا في العمل العسكري للحركة، حيث بدأت الكتائب باستخدام أسلوب عمليات التفجير في الداخل الإسرائيلي، الأمر الذي رفع عدد القتلى ليبلغ 77 قتيلا و172 جريحا بما اعتبر رقما قياسيا في عددهم، حيث لم تشهد إسرائيل سقوط مثل هذا العدد من القتلى منذ نهاية عملية اجتياح لبنان عام 1982 وخروج المقاومة من بيروت[1].

فيما شهدت الفترة الواقعة بين بداية 1994 ونهاية 1997 تراجعا في عدد العمليات العسكرية التي بلغت 34 عملية، وذلك مقارنة بالسابق. غير أن سمة التراجع هنا تعود إلى الكم وليس النوع، إذ نفذت حماس، إلى جانب حركة الجهاد الإسلامي، عمليات نوعية ضد قوات الاحتلال في أواخر العام 1995 وأوائل العام 1996 أثارت ضجة كبيرة وكانت سببا مباشرا وراء عقد قمة شرم الشيخ آنذاك وتشديد السلطة الوطنية من حصارها وتضييقها على نشاط الحركتين. وقد يفسر التراجع الكمي في مستوى العمليات المنفذة إلى قدوم السلطة الوطنية وانسحاب إسرائيل من عدد من المناطق التي احتلت عام 1967، وملاحقة السلطة لفصائل المقاومة، وعلى رأسها حماس، لمنعها من تنفيذ عمليات ضد إسرائيل تنفيذا لاستحقاقات أوسلو الأمنية. ولكن تلك الفترة شهدت زيادة كبيرة في عدد القتلى الإسرائيليين مقارنة بعدد العمليات، حيث زاد عدد القتلى عن 189 قتيلا والجرحى عن 984 جريحا، عبر عمليات التفجير التي تصاعدت في الداخل الإسرائيلي، وقد يفسر ذلك بقدرة الجهاز العسكري للحركة على التحرك من أراضي السلطة لتنسيق عملياته داخل الكيان الإسرائيلي، رغم الضغوط التي كانت تفرضها السلطة للتضييق على نشاط الحركة. بينما لم تشهد المرحلة الممتدة من بداية 1998 حتى أواخر 2000 تنفيذ أي عملية، وقد يرجع ذلك

(1) النواتي، حماس من الداخل، مرجع سابق، ص 92-94.

إلى نوع من التفاهم بين الحركة والسلطة من أجل إعطاء العملية السلمية فرصة للنجاح[1].

غير أن ذلك الحال قد تغير مع اندلاع انتفاضة الأقصى في 28/ 9/ 2000 التي جاءت احتجاجا جماهيريا على تعثر عملية السلام واستمرار الإجراءات القمعية الإسرائيلية، لاسيما تهويد القدس المحتلة والاستيطان، الأمر الذي تفجر حين اقتحم شارون ساحة المسجد الأقصى محاطا بجنود الاحتلال. ورغم تلكؤ حماس بالمشاركة في الانتفاضة في الأشهر الثلاثة الأولى، فقد انخرطت فيها لاحقا بفعالية، حيث تصدرت المقاومة وأبرزت تفوقها في العمليات العسكرية، خاصة الاستشهادية منها، كما وكيفا، مما أسهم في ازدياد شعبيتها على حساب الفصائل الأخرى، وعلى رأسها فتح التي شكل التصاقها بالسلطة عاملا من عوامل التناقض الداخلي سواء فيما يتعلق بالموقف التفاوضي أم المقاوم، وسط تمسك رئيس السلطة الوطنية محمود عباس بخيار التفاوض حلا وحيدا للوصول إلى التسوية ونعته للمقاومة بإلحاق الضرر على الشعب الفلسطيني، أردفه بإجراءات وقف العمليات العسكرية ونزع سلاح المقاومة بالقوة[2]، مما دفع البعض إلى إبراز دور حماس في الانتفاضة كأحد أهم عوامل استمرارها بسبب اتساع قاعدة الحركة الجماهيرية وقدرتها على التحرك بفاعلية[3]، حيث نفذت الحركة كثيرا من العمليات ضد الاحتلال في الداخل الإسرائيلي أسفرت عن تكبيده خسائر بشرية ومالية ونفسية كبيرة جدا، وقد تميزت تلك العمليات بتفوق أمني للحركة على أجهزة الأمن الإسرائيلية حيث استطاعت «كتائب الشهيد عز الدين القسام» تنفيذ سبع عمليات استشهادية داخل الكيان الإسرائيلي في العام 2001 وحده أسفرت عن مقتل 52 إسرائيليا وجرح 370 على الأقل، كما اتسمت المرحلة بانتقال ثقل العمل العسكري من القطاع إلى الضفة الغربية بسبب صعوبة التحرك من القطاع إلى الداخل الإسرائيلي، حيث الوضع الجغرافي الصعب الذي يقع ضمنه القطاع بخلاف الضفة التي تسمح لها جغرافيتها المفتوحة مع إسرائيل بالتحرك بحرية كبيرة

(1) المرجع نفسه، ص 94-95.

(2) أحمد طاهر، «الحكومة الفلسطينية: أسباب الاستقالة ومستقبل التسوية»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 154، تشرين الأول (أكتوبر) 2003، ص 166-170.

(3) علي الصوا، «الحركة والعمل السياسي»، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي، في دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» (1987- 1996)، مرجع سابق، ص 194.

داخـل الكيـان المحتـل. كمـا شـهدت الفترة تنسـيقا وتناغما في العمل العسـكري بين الحركـة وبقيـة فصائـل المقاومـة، خاصـة الجناح العسـكري لفتح «شـهداء الأقصى»، بعكس الفترات السابقة التي كانت تسودها التوترات بين الطرفين[1].

وقد واصلت الحركة مسارها المقاوم ضد الاحتلال في الفترة اللاحقة بانتفاضة الأقصـى التـي جـرى الالتفـاف عليهـا بخريطـة الطريـق، دون القضـاء علـى المقاومة الفلسـطينية التي اسـتمرت إلى حين انسـحاب إسـرائيلي أحادي الجانب من قطاع غزة نفذته بدءا من آب (أغسطس) 2005، فشكل أول انسحاب لقوات الاحتلال مما يسمونه «أرض إسرائيل» بسبب الضغوط العسكرية وثقل كلفة المقاومة على الاحتلال وبسبب ما يشـكله القطاع من عبء لوجسـتي ومادي على المؤسسـة العسكرية الصهيونية التي تقدمت بمشورتها إلى شارون بالتركيز على الضفة الغربية لما تشكله من أهمية كبيرة لإسرائيل، وذلك لعدم قدرتها على الاستمرار في الدفاع عن مستوطنات الضفة الغربية وقطاع غزة في آن معا[2] (سيبحث في الفصل الرابع من الدراسة)، رغم أن الانسحاب لم يكن كاملا وإنما كان مجرد إعادة انتشـار قوات الاحتلال مع إبقاء السـيطرة عليه، كمـا تبيـن أثناء العدوان الإسـرائيلي على قطاع غزة فـي 27/ 12/ 2008، التي واصلت فيهـا الحركـة، إلـى جانب القوى والفصائل الوطنية، مقاومتها المسـلحة ضد الاحتلال وسط صمود وثبات الشعب الفلسطيني طيلة فترة العدوان الذي استمر 22 يوما، انتهى بإعـلان إسـرائيلي منفـرد لوقف إطلاق النار فـي 18/ 1/ 2009، دون أن تحقق أهدافها المعلنة التي أطلقتها قبيل نشـوب العدوان بكسـر إرادة المقاومة والقضاء على حركة حماس، وسـط تشـكيك جديد انبعث على لسـان الرئيس عباس بقدرة المقاومة على دحر الاحتلال عن القطاع ونعته لها بجر الضرر والأذى على الشعب الفلسطيني، بقوله «إذا كانت المقاومة سـتلحق الضرر على الشـعب فلا نريدها»[3]، مما أثار ردود فعل متباينـة بسـبب صـدور التصريـح في خضم العدوان الإسـرائيلي على القطاع والحصار المطبق عليه، وفي ظل صمود وثبات المقاومة الفلسطينية، التي تشكل المتراس الأبرز لصد الممارسـات العدوانية الإسـرائيلية ضد الشـعب الفلسطيني ولعدم تمرير تسويات منقوصة لا تلبي الحد الأدنى من الحقوق الوطنية المشروعة.

---

(1) النواتي، حماس من الداخل، مرجع سابق، ص 91-96.

(2) عبد الوهاب المسيري، «الإجماع الصهيوني حول الاستيطان آخذ بالتساقط»، مرجع سابق، ص 76.

(3) جريدة القدس العربي، لندن، 16/ 1/ 2009.

## المطلب الثاني

## انتخابات 2006: المقاومة في السلطة

لم يجد انتقال حركة حماس «مكانيا» من صفوف المعارضة إلى أطر السلطة مصحوبا بالتنقل من الحيز الدعوي المحكوم بمبدأ الواجب الشرعي الديني، دون مبارحته تماما، إلى نطاق الممكن سياسيا، مع المراوحة بين الحل التاريخي المؤجل للصراع العربي-الإسرائيلي والحل المرحلي المعجل له، مخرجاته الانعكاسية على مسار المقاومة المزامن للحركة منذ إعلانها رسميا في الرابع عشر من كانون الأول (ديسمبر) 1987-[1]، والذي تأصل حضورا فاعلا في مفاصل تاريخية هامة من القضية الفلسطينية.

وقد شاب هذا التنقل من حيز «النطاق الخاص» إلى «العام» دون غياب الفعل السياسي تماما بينهما، وذلك بمشاركة حماس في انتخابات المجلس التشريعي في 25/ 1/ 2006، بعد تمنع عن خوض نظيرتها السابقة في العام 1996، الكثير من التفسيرات التي تأخذ في معظمها جانب التحول الذي طرأ على الحركة استجابة للمتغيرات المحيطة، استنادا إلى التغير الملموس في خطابها الذي ترجم عمليا في برنامجها الانتخابي الذي خاضت به الانتخابات والمغاير لمضمون ومفردات ميثاقها الصادر في 18/ 8/ 1988، وإلى مرونتها في التعاطي مع الكثير من الأحداث باعتماد مصطلحات الهدنة والتهدئة ومرحلية حل الصراع.

غير أن نواتج تلك الانتخابات التي استتبعت بتشكيلها للحكومة وسيطرتها على قطاع غزة في منتصف حزيران (يونيو) 2007 بعد اشتباكات حادة نشبت مع حركة فتح، تعكس مسارا متصاعدا لحضور حماس في المشهد السياسي والنضالي ضد الاحتلال الإسرائيلي، وتغلغلا تدريجيا في عمق الداخل الفلسطيني عبر شبكة خدمية اجتماعية واسعة، مثلما تعكس أيضا إحدى آليات تنفيذ الوارد في ميثاقها القائل بتطبيق فكر الإخوان المسلمين في الأراضي الفلسطينية المحتلة القائم على بناء الفرد والأسرة

(1) تاريخ أول بيان أصدرته الحركة بتوقيعها، والذي عد فيما بعد تاريخا لانطلاقها، حيث صارت الحركة تحتفل بهذا اليوم من كل عام، تزامنا، تقريبا، مع اندلاع الانتفاضة الفلسطينية.

والمجتمع المسلم وصولا إلى إقامة الدولة الإسلامية[1]، موضحا أن جذور الحركة تنبع من الإخوان المسلمين، وأن منهجها الإسلام الذي تستمد منه أفكارها ومفاهيمها وتصوراتها عن الكون والحياة والإنسان، وإليه تحتكم في كل تصرفاتها ومنه تستلهم ترشيد خطاها[2]، وأن غايتها اللّه (تعالى) وقدوتها الرسول ﷺ ودستورها القرآن الكريم وأسلوبها في المقاومة الجهاد، بينما يعد الموت في سبيل اللّه (تعالى) أسمى أمانيها[3]، مشيرا إلى أن التأسيس جاء بعد «تخطيط لتأدية دورها مجاهدة في سبيل ربها تتشابك سواعدها مع سواعد كل المجاهدين من أجل تحرير فلسطين»[4]، وذلك بعد أن وجدت نفسها «في زمن غاب فيه الإسلام عن واقع الحياة (..) ولم يبق شيء في مكانه الصحيح»، وتلك هي البواعث، بينما تكمن الأهداف في «منازلة الباطل وقهره ودحره ليسود الحق وتعود الأوطان وينطلق من فوق مساجدها الأذان معلنا قيام دولة الإسلام ليعود الناس والأشياء كل إلى مكانه الصحيح واللّه المستعان»، كما جاء في الميثاق[5]، الذي حدد علاقة حماس بالآخرين وفق التكاملية، باعتبارها ليست بديلا عن أحد، حيث بنت الحركة تصوراتها تجاه القوى والفصائل الفلسطينية انطلاقا من رؤية دينية[6]، فكانت فتح «الأقرب للحركة الإسلامية بحكم عدم معاداتها للإسلام ولانبثاقها من رحم الإخوان، بينما تتسم علاقتها «بالشعبية» و«الديمقراطية» بالتعقيد والتوتر، بصفتها فصائل يسارية تحمل فكرا معاديا للإسلام تقف الحركة منها موقف التكفير»[7]، دون أن يمنع ذلك التعاون والتنسيق معها في انتفاضة 2000 وأثناء العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة في 27/ 12/ 2008. فيما أدرجت حماس علاقتها بالحركات الإسلامية

(1) حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، المادة التاسعة والمادة السادسة عشرة.

(2) المرجع نفسه، المادة الأولى.

(3) المرجع نفسه، المادة الثامنة.

(4) المرجع نفسه، ص 1-2.

(5) ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، مرجع سابق، المادة التاسعة.

(6) إياد البرغوثي، الإسلام السياسي في فلسطين: ما وراء السياسة، الطبعة الأولى، رام اللّه، مركز القدس للإعلام والاتصال، 2000، ص 25-26.

(7) عماد الفالوجي، درب الأشواك: حماس، الانتفاضة والسلطة، الطبعة الأولى، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2002، ص 173.

في «باب الاجتهاد ما دامت تصرفاتها في حدود الدائرة الإسلامية»[1]، فيما تعد حماس نفسها «سندا وعونا للاتجاهات الوطنية العاملة في الساحة من أجل تحرير فلسطين»[2]. بينما تكتنف علاقتها بمنظمة التحرير، التي توجد خارج إطارها التنظيمي، العديد من الإشـكاليات القائمة حتى اليوم، بسـبب تبني «المنظمة فكرة الدولة العلمانية المناقضة للفكرة الدينية»[3]، و«استعدادها للتنازل عن الجزء الأكبر من فلسطين للعدو الصهيوني مقابل تمكنيها من إقامة دولة على الجزء الباقي منه، رغم إقرار حماس بدور المنظمة في الصراع وحفاظها على بنية وكيان الشـعب الفلسـطيني»[4]. وقد يؤخذ على الميثاق عـدم وضوحـه فـي تحديـد العلاقـة مع المنظمـة لجهة عدم الاعتـراف صراحة بكونها الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني[5]، خاصة لدى مطالبة حماس بإعادة بنائها بما يضمن احتسـاب وزنها التمثيلي في السـاحة الفلسـطينية ووفق قاعدة الحفاظ على وحـدة القضيـة وتحريـر الأرض وعـودة اللاجئين إلى ديارهم وإقامة الدولة على كامل التـراب الفلسـطيني وعاصمتهـا القدس، من خـلال ميثاق وطني جديد ومرجعية وطنية وقيـادة تعبـر عـن الشـعب وتدافع عـن مصالحه[6]، حيث عد تحـركا لإيجاد بديل عن المنظمة. ولم ينف بعض قادة حماس سـعي الحركة إلى وراثة دور المنظمة بدلا من فتح، في ظل اتجاه ينادي بدخول المنظمة واستغلال قوة حماس وزيادة نموها وتراجع القيادة الوطنية في الساحة الفلسطينية، مقابل مطلب عدم الانضواء في أطرها لأنه يعني فقـدان التميـز والطريـق، وبالتالـي لا يمكن الدمج بين منهجيـن متناقضين، إضافة إلى الفساد الكبير والخلافات التي تمزق المنظمة وتسلط القيادة داخلها[7].

وتنسـحب طبيعـة العلاقـة الخلافيـة بين حماس والمنظمـة، على علاقة الحركة

---

(1) ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، مرجع سابق، المادة الثالثة والعشرون.

(2) المرجع نفسه، المادة الخامسة والعشرون.

(3) المرجع نفسه، المادة السابعة والعشرون.

(4) أسامة حمدان، «إعادة بناء وتفعيل منظمة التحرير الفلسطينية: رؤية حركة حماس»، تحرير محسن صالح، في منظمة التحرير الفلسطينية: تقييم التجربة وإعادة البناء، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2007، ص 188–189.

(5) لمزيد من التفاصيل انظر: النواتي، حماس من الداخل، مرجع سابق، ص 168–170.

(6) أسامة حمدان، «إعادة بناء وتفعيل منظمة التحرير الفلسطينية: رؤية حركة حماس»، مرجع سابق، ص 187–189.

(7) الفالوجي، درب الأشواك: حماس، الانتفاضة، السلطة، مرجع سابق، ص 55–57.

بالسلطة الوطنية منذ تشكيلها عام 1994، بصفتها إفرازا لاتفاق أوسلو عام 1993 وليس نتاجا لتحرير مباشر للأرض من الاحتلال. وقد أعلنت حماس موقفها الرافض للانخراط في أطرها أو المشاركة في انتخاباتها لرفضها الإقرار والاعتراف بها «لعدم تحقيقها أدنى مطالب الشعب الفلسطيني في التحرر والاستقلال ولإدراكها بعدم التزام الاحتلال بتعهداته حيالها وتنكرها لحقوق الشعب وتجاهلها لتطلعاته في إقامة دولته المستقلة على كامل ترابه الوطني وعاصمتها القدس»[1]. ورغم محاولة حماس الموازنة بين علاقتها بالسلطة ومبادئها في مقاومة الاحتلال، كانت استحقاقات والتزامات السلطة الأمنية تقود إلى حدوث صدام بين الطرفين، في ظل مواصلة الحركة مقاومة الاحتلال، مقابل محاولات السلطة الفاشلة لاحتواء الحركة عبر إشراكها في السلطة تمهيدا لانخراطها في العملية السلمية، أتبعتها بحملات اعتقال وتضييق ومصادرة السلاح وتفتيش المساجد ومداهمة مؤسسات الحركة ومصادرة محتوياتها، بهدف منع العمليات وإضعاف دورها وتهميش وجودها، مما أدى إلى توتر العلاقة وارتفاع وتيرة المواجهة المسلحة، التي كانت تنخفض أحيانا في ظل اتفاق الجانبين بعدم قيام الحركة بأي نشاط، غير أن ممارسات الاحتلال العدوانية كانت تفشله[2].

وقد رفضت حماس خوض انتخابات المجلس التشريعي في 20/ 1/ 1996، ودعت الشعب لمقاطعتها دون إجباره على ذلك ودون استخدام العنف لإفشالها[3]. وتفرق الحركة بين موقفها المؤمن بالانتخابات «الحرة النزيهة سبيلا لفرز القيادة السياسية للشعب، شريطة مشاركة الخارج الفلسطيني وغياب الشروط السياسية وعدم ربطها بقبول أوسلو وتمتع المجلس بصلاحيات واسعة ووضع قانون انتخابي عادل وإشراف دولي محايد وعدم تدخل الاحتلال»[4]، وبين إجرائها «في ظل الاحتلال

(1) بيان حركة المقاومة الإسلامية «حماس» الصادر في 12/ 6/ 1994.

(2) خالد صافي، «قراءة أولية في وصول حركة حماس إلى السلطة ومستقبل عملية التسوية»، بيروت، دراسات باحث، العدد 13-14، شتاء-ربيع 2006، ص161.

(3) مذكرة صادرة عن حركة المقاومة الإسلامية «حماس» في 16/ 1/ 1996.

(4) خالد مشعل، «شروط واحتمالات قيام انتخابات نزيهة»، تحرير جواد الحمد وهاني سليمان، في انتخابات الحكم الذاتي الفلسطيني، الطبعة الأولى، عمان، مركز دراسات الشرق الأوسط، 1994، ص100.

وتحت سقف أوسلو وطابا، كحال انتخابات 1996، التي ينتفي منها الشروط السابقة»[1]، فيما يرى عضو المكتب السياسي في الحركة محمد نزال أن «المشاركة في السلطة تكرس شرعيتها وتأتي على حساب مشروع المقاومة وتؤثر على مصداقية المعارضة السياسية للاتفاق»[2]، رغم تأييد أصوات داخل الحركة للمشاركة رغم معارضتها لأوسلو، انطلاقا من أن عدم المشاركة يعني الانعزال السياسي وترك المجال رحبا أمام القيادة الفلسطينية للاستفراد بالقرار وتكريس التوليتارية في تسيير المجتمع[3]. غير أن فتح خاضت الانتخابات بمشاركة مستقلين وشكلت بعدها الحزب الحاكم على صعيد السلطتين التنفيذية والتشريعية.

لكن المتغيرات السياسية التي أحدثتها انتفاضة 2000 وتنفيذ شارون خطة فك الارتباط الأحادي الجانب عن قطاع غزة في آب (أغسطس) 2005، أدت إلى تعزيز حضور الحركة التي اعتبرت الخطة نتاج ضربات المقاومة وفشل المفاوضات[4]. ومن هنا رفعت حماس منذ الشهور الأولى للعام 2004 شعار «شركاء في الدم شركاء في القرار» الذي أطلقه الشيخ ياسين ثم تبنته الحركة في خطابها، مقدمة لإعلان نيتها المشاركة في إدارة القطاع بعد خروج الاحتلال منه مع إبداء الاستعداد لتحمل المسؤولية تجاه المجتمع والقضية، ثم كشفت الحركة عن نيتها خوض الانتخابات للهيئات المحلية والبلدية، التي قررت السلطة إجراءها على مراحل بدءا من كانون الأول (ديسمبر) 2004، لأنها تأتي ضمن واقع سياسي جديد عقب دفن أوسلو تحت وقع الانتفاضة والإجراءات الإسرائيلية أحادية الجانب، بعدما شاركت الحركة سابقا في الانتخابات النقابية والمهنية. وقد أصدرت لجنة الإفتاء التابعة للحركة فتوى بجواز المشاركة في الانتخابات[5]. وقد حققت حماس نجاحا واضحا فيها، ولكنها قاطعت الانتخابات الرئاسية التي جرت في 9/ 12/ 2005 ترشيحا وتصويتا كونها جرت «دون

---

(1) بيان صادر عن حركة المقاومة الإسلامية «حماس» في 20/ 11/ 1995.

(2) جريدة الدستور، عمان، 4/ 1/ 1996.

(3) مجموعة من الباحثين، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي، دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس»، الطبعة الثالثة، عمان، مركز دراسات الشرق الأوسط، ص 254.

(4) أحمد بحر، «قادة العدو يعترفون.. الانسحاب جاء بفعل ضربات المقاومة»، جريدة الحقائق، لندن، 2 آب (أغسطس)، 2005.

(5) لجنة الإفتاء التابعة لحركة المقاومة الإسلامية «حماس»، حكم المشاركة في الانتخابات ترشيحا وانتخابا، حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، غزة، 17/ 9/ 2004.

انتخابات المجلس التشريعي وبخطوة انفرادية من فتح، ولأنها لا تلبي المطلب الشعبي الفلسطيني»[1].

لقد ساهم نجاح الحركة في الانتخابات واستكمال اندحار الاحتلال من القطاع دون منحه السيادة الحقيقية، في قرار خوضها انتخابات المجلس التشريعي التي جرت في 25/ 1/ 2006 وفق القانون الانتخابي المعدل بطريقة كفلت زيادة عدد أعضاء المجلس من 88 إلى 132 عضوا واستبدال النظام المختلط بنظام الدوائر، الذي عمل به في انتخابات 1996، مما يسمح بتقسيم الأعضاء المرجح وصولهم إلى المجلس مناصفة بين الدوائر والقوائم النسبية. وقد خاضتها الحركة بقائمة «التغيير والإصلاح» التي عزا برنامجها الانتخابي مسوغ مشاركتها إلى أنه «يأتي في إطار البرنامج الشامل لتحرير فلسطين وعودة الشعب إلى أرضه ووطنه وإقامة دولته المستقلة وعاصمتها القدس، لتكون المشاركة إسنادا ودعما لبرنامج المقاومة والانتفاضة الذي ارتضاه الشعب خيارا استراتيجيا لإنهاء الاحتلال»[2]. ويحمل البرنامج، عبر ثمانية عشر بندا، رؤية الحركة تجاه مختلف القضايا تحت شعار «الإسلام هو الحل»، انطلاقا من جملة ثوابت تتخذ المرجعية الإسلامية منهاجا حياتيا وتعد فلسطين التاريخية جزءا من الأرض العربية والإسلامية وحقا للشعب الفلسطيني لا يزول بالتقادم، مع أحقية الأخير «بالعمل لاسترداد حقوقه وإنهاء الاحتلال باستخدام كل الوسائل بما فيها المقاومة المسلحة»[3].

غير أن البرنامج خلا من الدعوة الصريحة إلى «تدمير إسرائيل»، بما يتغاير مع ميثاق العام 1988 الداعي إلى تدمير إسرائيل والعمل على إنهاء وجودها وعدم الاعتراف بها وإقامة الدولة الفلسطينية من «البحر للنهر»، مما عده البعض مقدمة لتعديل الميثاق، وهو ما نفته حماس معتبرة أن البرنامج مرحلي يتناول تفاصيل وأدوات تطبيقية في فترة زمنية محددة بأربع سنوات مقبلة، عمر دورة المجلس، لإحداث التغيير على الساحة الفلسطينية، بينما يتحدث الميثاق عن رؤى إستراتيجية ثابتة لا مجال لتغييرها

(1) بيان صادر عن حركة المقاومة الإسلامية «حماس» تحت عنوان «حماس تعلن مقاطعتها لانتخابات رئاسة السلطة الوطنية وتدعو إلى انتخابات شاملة رئاسية وبرلمانية وبلدية»، صادر في 1/ 12/ 2004.

(2) البرنامج الانتخابي لقائمة «التغيير والإصلاح» لانتخابات المجلس التشريعي، 25/ 1/ 2006، ص 1-2.

(3) المرجع نفسه، ص 2.

أو تعديلها[1]. ويرجع عضو المكتب السياسي في حركة حماس سامي خاطر سبب قرار حركته المشاركة في سلطة نشأت عن اتفاق أوسلو إلى اعتبار الأخير «قد مات وطويت صفحته بعد فشل تجربته، ولم يبق منه سوى سلطة أصبحت فاعلة ومؤثرة في الحياة السياسية للشعب وفي إدارة الصراع مع الاحتلال، مما خلق سلبيات التنسيق الأمني معه ونزع سلاح المقاومة وحرمان الحركة من حقها المشروع في مقاومته، فأنشأ واقعا كان لا بد لحماس من التعامل معه وإصلاحه وتغييره نحو الأفضل، عبر الدخول فيه بصورة سلمية ديمقراطية لينسجم مع المشروع الوطني والحفاظ على الثوابت والدفاع عن الحقوق، وفي مقدمتها المقاومة، بينما الخروج من الحكومة يعني إطلاق يد تيار لممارسة مخططه في إسقاط حماس والانسحاب من المشهد السياسي[2]، فيما وجدت آراء في مشاركة حماس نوعا من المرونة باستعدادها المشاركة في ظل وضع لا يحكم باسم الإسلام، ووفق القانون الأساسي للسلطة المنبثقة عن إعلان المبادئ بين المنظمة وإسرائيل، وفي ظل الاحتلال بما يشكل منزلقا خطيرا نحو الاعتراف به، وسط تشكك بقدرتها على المزج بين المشاركة في السلطة والاستمرار في مسار المقاومة، مما يؤثر سلبا على شعبيتها[3]، ولكن حماس حسمته من خلال استمرار العمل المقاوم، وعبر الانخراط في مسار المقاومة، إلى جانب الفصائل والقوى الفلسطينية، ضد العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة 2008/ 2009.

وقد حققت الحركة فوزا ساحقا في الانتخابات فاق توقعات المراقبين، بحصولها على 74 مقعدا مقابل 45 مقعدا لفتح من أصل 132 مقعدا، كما توفر لحماس أربعة مقاعد لمستقلين ومسيحيين متحالفين معها، بينما حصلت القوائم المحسوبة على اليسار على 9 مقاعد فقط، وما تبقى ظفر بها مستقلون[4]. وعزت التفسيرات السبب إلى فقدان فتح للرمز التاريخي واستشهاد الرئيس عرفات وانخراطها في السلطة، وسوء الأداء

(1) جريدة الأيام الفلسطينية، رام الله، 30/ 1/ 2006.

(2) سامي خاطر، «تقييم المسار السياسي لحركة حماس (2006- 2007)»، تحرير محسن صالح، في قراءات نقدية في تجربة حماس وحكومتها (2006-2007)، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2007، ص 18-21.

(3) ماجد أبو دياك، «تأثير المشاركة السياسية لحماس على برنامجها السياسي وعلاقاتها الفلسطينية»، في قراءات نقدية في تجربة حماس وحكومتها (2006-2007)، مرجع سابق، ص 158-159.

(4) جريدة الأيام الفلسطينية، رام الله، 30/ 1/ 2006، ص 12-13.

الإداري والمالي، وفشل مسار العملية السلمية عن تحقيق الحقوق الوطنية المشروعة، مقابل تقدم الخطاب الديني على حساب الخطابين العلماني واليساري، بينما عزز الانسحاب الإسرائيلي من القطاع من شعبية حماس وتعاظم ثقلها السياسي منافسا قويا لفتح على الساحة، وتبنيها للمقاومة سبيلا لدحر الاحتلال وتحرير الأرض، إضافة إلى مصداقية ونزاهة قادتها، ولكن النتائج عكست الاحتكام للإرادة الشعبية ولمسار المقاومة والرغبة في التغيير[1]. وقد طرحت حماس، بداية، تشكيل حكومة ائتلاف وطني بمشاركة القوى التي خاضت الانتخابات بما فيها فتح، بهدف تشكيل جبهة وطنية خلف برنامج المقاومة واسترداد الحقوق وإصلاح البيت الداخلي، عزاه البعض إلى عدم خبرتها بالسلطة ولسعيها إلى تسهيل التعامل الإقليمي والدولي مع السلطة باعتبار أن نخبة فتح أقدر منها على ذلك وأقرب إلى ملفات العلاقات الدولية، ومنها الملف التفاوضي مع إسرائيل، الذي لا ترغب الحركة في التخلي عن ثوابتها تجاهه، كما لا تريد أن تظهر عقبة في وجه التعاملات الخارجية، لا سيما أن الدول المانحة للسلطة أنذرت بحجب معوناتها ما لم تخضع حماس لشروط اللجنة الدولية الرباعية بالاعتراف بإسرائيل وبالاتفاقيات المبرمة معها والتخلي عن المقاومة المسلحة وعن مواثيقها الداعية لإزالة إسرائيل[2]. غير أن فتح اشترطت نفس شروط الرباعية[3]، أتبع بمحاولات لتقييد سلطة حماس.

لقد دخلت حماس الانتخابات في ظل سلطة وطنية مكبلة سياسيا واقتصاديا باتفاقيات أوسلو، فتعرضت لحصار دولي مكثف وضغوط متواترة للقبول بشروط اللجنة الرباعية، فيما احتدمت خلافاتها مع فتح على السلطة وعلى انتزاع الشرعية وقيادة المشروع الوطني، وسط محاولتها لفرض برنامجها السياسي وإعادة صياغة المشروع الوطني وفق رؤيتها الإسلامية، مما اضطرها إلى تشكيل الحكومة بمفردها بعد رفض فتح والفصائل الأخرى الانضمام إليها. غير أن الخلافات تفجرت مجددا بين الجانبين مما فرض على حماس وفتح القبول بالشراكة لتشكيل حكومة وحدة وطنية على أرضية المحاصصة بناء على اتفاق مكة الذي أبرم في شباط (فبراير)

---

(1) بشير عبد الفتاح، «الانتخابات الفلسطينية وإشكالية الدور السياسي لحركة حماس»، القاهرة، مجلة الديمقراطية، العدد 20، تشرين الأول (أكتوبر) 2005، ص 148-150.

(2) محمد خالد الأزعر، «صعود حماس ومستقبل النظام السياسي الفلسطيني»، مرجع سابق، ص139.

(3) جريدة القدس، رام الله، 18/ 2/ 2006.

2007 تحت رعاية سعودية، تمهيدا مفترضا لخطوة فك الحصار وفتح المعابر، ولكن الحصار استمر مصحوبا بخلاف بين مؤسستي الرئاسة ومجلس الوزراء على الصلاحيات فتحول إلى صراع دموي بين عناصر الأجهزة الأمنية وفتح وبين عناصر القوة التنفيذية التابعة لحماس، فشهد القطاع حوادث خطف وقتل وتدمير وحرق منازل، وسط اتهام حماس للرئاسة بإدخال أسلحة وتدريب عناصر ضمن خطة الجنرال الأمريكي كيث دايتون التي تقضي بضرب حماس وتصفيتها قبل نهاية 2007[1]، مما «اضطرها إلى وضع حد للاعتداءات وللتيار المرتبط بالاحتلال وبأجندة أمريكية- صهيونية»[2]، ترجم عبر سيطرتها على القطاع في 14/ 6/ 2007[3]، في خطوة فسرتها الحركة «نتيجة طبيعية لتطور الأحداث في غزة ولوضع حد لممارسات أطراف جارت على القانون والشرعية بعد فوز حماس في الانتخابات وللدفاع عن القضية، رغم أنها بذلت كل ما بوسعها لإنجاح اتفاق مكة والاستمرار في العملية السياسية على أسس من الشراكة الحقيقية»[4]، مبددة محاذير استهدافها إقامة دولة أو إمارة إسلامية في قطاع غزة[5]، أو إدخال القضية الفلسطينية في متاهات مشاريع إسلامية أممية بما يبعدها عن خصوصيتها الوطنية ويهدد الهوية الوطنية باعتبارها قضية شعب يناضل من أجل إقامة دولته المستقلة، وهي محاذير وردت على لسان الرئيس السابق للجنة العلاقات الخارجية في البرلمان المصري مصطفى الفقي الذي اتهم الحركة «بتقديم أكبر خدمة لإسرائيل عبر استيلائها على السلطة في القطاع لتفريغ القضية من مضمونها، وتنفيذ مخطط إسرائيلي لنقل أجزاء من الشعب الفلسطيني للعيش في سيناء»[6]. ولعل تلك المحاذير وقفت وراء موقف القيادة المصرية السابقة أثناء العدوان الإسرائيلي الأخير على القطاع، من حيث تشديد الرقابة على الأنفاق وإغلاق معبر رفح الفاصل بين غزة ومصر لأيام أمام الوفود والإمدادات الغذائية والطبية خوفا من تهريب السلاح،

(1) جريدة الحقائق الدولية، لندن، 11/ 7/ 2007.

(2) بيان حركة المقاومة الإسلامية «حماس» الصادر في 14/ 6/ 2006 تحت عنوان «تطهير غزة من الانقلابيين وسيلة لتحقيق الأمن وفرض القانون والنظام».

(3) لمزيد من التفاصيل انظر: خالد صافي، «أحداث قطاع غزة: خلفيات وتداعيات على المشروع الوطني الفلسطيني»، بيروت، دراسات باحث، العدد 20-21، خريف - شتاء 2008، ص 139-143.

(4) جريدة الحياة الجديدة، رام الله، 17/ 7/ 2007.

(5) بيان صادر عن المكتب الإعلامي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» في 4/ 12/ 2008.

(6) جريدة القدس العربي، لندن، 4/ 12/ 2008.

مثلما تقف وراء تفسير علاقتها المتوترة في بعض الأحايين مع حماس امتدادا لعلاقة متوترة مع جماعة الإخوان المسلمين المصرية. غير أن الرئيس عباس وصف ما حدث في غزة «بانقلاب على الشرعية»، مصدرا عدة مراسيم بإقالة إسماعيل هنية من رئاسة الوزراء وإعلان حالة الطوارئ وتكليف سلام فياض بتشكيل الحكومة[1]، التي لم تعترف بها حماس[2]، ولكن عباس أصدر مرسوما «بحظر المليشيات المسلحة والتشكيلات العسكرية أو شبه العسكرية غير النظامية وبتحويل حكومة الطوارئ إلى حكومة تصريف أعمال»، متهما حماس «باحتضان تنظيم القاعدة في القطاع»[3]، الأمر الذي عدته الحركة «تحريضا خطيرا يهدف إلى عزلها إقليميا ودوليا ويمهد لتدخل دولي ضدها»[4].

لقد أحدثت سيطرة حماس على قطاع غزة نقطة تحول في النظام السياسي الفلسطيني، عزاها البعض إلى بنيوية النظام نفسه الذي يعاني من إشكاليات نشأته وفق أوسلو وليس تتويجا لنجاح المشروع الوطني في الوصول إلى غايته بإقامة الدولة، فخلق نظاما منقوص السيادة ومكبلا بقيود الاتفاقيات الموقعة التي تفرض التزامات تجاه الطرف الفلسطيني فقط، مصحوبة بفشل عملية السلام بسبب التعنت الإسرائيلي وعدم الاتفاق على قضايا المرحلة النهائية، وعجز السلطة الوطنية عن تحقيق أهداف تقرير المصير وإقامة الدولة، وقيام الاحتلال أثناء الانتفاضة الثانية بإضعافها وضرب بنيتها التحتية. إن ما حدث من خلافات بين فتح وحماس فرز الحركة الوطنية والداخل الفلسطيني إلى قطب يدعو إلى التسويات دون أخذ مسألة الحقوق العادلة بعين الاعتبار بإخضاع القضية لموازين القوى فقط بعد التخلي عن مفهوم مبادئ ومكونات حركة التحرر الوطني، مقابل قطب آخر يتبنى خط المقاومة، مما شكل مأزقا تاريخيا حقيقيا، ثمة من عزاه إلى تشكيل حماس لحكومة تعمل تحت الاحتلال ولا تملك الاستقلالية والسيادة ولا تستطيع القيام بالتزاماتها، وعدم الاكتفاء بوجودها كأكثرية برلمانية داخل المجلس التشريعي تحاكم حكومة أقلية تجعلها تدير شؤون السكان وتقيدها في كل ما يتعلق بالتنازلات والمفاوضات، في ظل انتقاد البعض لقرار حماس المشاركة في

(1) جريدة الحياة الجديدة، رام الله، 17/ 7/ 2007.

(2) بيان صادر عن المكتب الإعلامي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» في 14/ 7/ 2007.

(3) جريدة الحياة الجديدة، رام الله، 17/ 7/ 2007.

(4) بيان صادر عن المكتب الإعلامي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» في 21/ 7/ 2007.

انتخابات «التشريعي» كمؤسسة من مؤسسات اتفاق أوسلو الذي ترفضه ولا تعترف بشرعيته، وسط محاذير الجنوح نحو العمل السياسي الرسمي عن طريق المؤسسات التي أقرها أوسلو، مما يعني اعترافا بشرعيتها، مقابل سعي فتح والسلطة إلى ما يسمى بنظرية إفشال الحكومة بالتوجه إلى مطالبات إحياء المنظمة وفرض ضغوط على حماس للقبول بشروط تحاكي شروط اللجنة الرباعية[1]، مما خلق مسؤولية مشتركة لما آلت إليه الأمور اليوم، في وقت تستذرع بها القوى الدولية والكيان الصهيوني وبعض الأنظمة العربية لتشديد الخناق على الحركة، إما لإفشالها وتأليب الرأي العام الداخلي عليها لتسهيل إسقاطها، أو لتقديم الحجة عليها تجاه المزيد من الضغط عليها والابتزاز لتلبية شروط اللجنة الرباعية[2].

## الموقف الإسرائيلي والدولي من حماس: الحصار والعدوان على غزة

شكل تنامي مسار التيار الإسلامي السياسي في فلسطين المحتلة مصدر قلق دائم لسلطات الاحتلال، لم يتزامن مع البدايات بسبب توجه نشاط الإخوان المسلمين إلى الجوانب الدعوية والاجتماعية والثقافية والتربوية، ولكنه تعاظم مع انخراطهم في المواجهة المباشرة معها. وقد نشطت مراكز الأبحاث والدراسات السياسية والإستراتيجية الإسرائيلية في إخضاع كل ما يتصل بالحركات الإسلامية للبحث والتحليل، وسط تحذير متواتر من الخطر الإسلامي، بعدما كانت تحذر لسنوات من خطر منظمة التحرير، الأمر الذي دفع ببعض الوزراء، من مثل وزير الصحة السابق الجنرال أفرايم سنيه في لقاء تحضيري سبق التوقيع على اتفاق أوسلو عام 1993، إلى التحذير من الخطر الإسلامي القادم، مشترطا التفاوض على سبل احتواء التيار الإسلامي، الذي مثلته حماس فيما بعد، قبيل التفاوض على الحكم الذاتي[3]، فيما حذر

(1) عزمي بشارة، «فلسطين إلى أين؟»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 329، تموز (يوليو) 2006، ص7-11.

(2) عبد الإله بلقزيز، «حماس وفتح والرئاسة: لعبة الأخطاء القاتلة»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 330، آب (أغسطس) 2006، ص ص23-26. وانظر: عبد الإله بلقزيز، أزمة المشروع الوطني الفلسطيني: من فتح إلى حماس، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، ص ص113-118.

(3) محمد حسنين هيكل، المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل: سلام الأوهام..أوسلو ما قبلها وما بعدها، الجزء الثالث، الطبعة السادسة، القاهرة، دار الشروق، 2000، ص225.

(رئيس دولة إسرائيل حاليا) شمعون بيريز من الخطر الإسلامي بوصفه أكبر خطر يتهدد إسرائيل، بينما يعتقد أحد الكتاب الإسرائيليين أن الخوف من نمو الأصولية الإسلامية شكل أحد العوامل التي دفعت حزب العمل إلى مسار السلام[1].

وينبع مصدر القلق الإسرائيلي تجاه الحركات الإسلامية السياسية من مكامن المبادئ والأسس التي تعتنقها الأخيرة، نظرا لتمتعها بوضوح الأيديولوجيا والبرنامج، واصطدامها مع الأهداف الصهيونية في الأرض المحتلة، وتبنيها خطابا وانتهاجها سلوكا ميدانيا أكثر تعبوية في وجه الاحتلال، انطلاقا من رفض الوجود الإسرائيلي نفسه والمطالبة بإزالته، والوقوف حائلا أمام أي تسوية تلغي الحقوق الفلسطينية وعلى رأسها القدس وقضية اللاجئين الفلسطينيين، مما يشي بمزيد من التعنت ضد ما تطرحه إسرائيل من حلول جزئية للقضية الفلسطينية، خاصة في ظل حفاظ تلك الحركات على مواقفها الثابتة ورفضها التسليم والرضوخ للشروط الإسرائيلية الأمريكية. وتأخذ أوساط إسرائيلية بالاعتبار القاعدة الشعبية التي تحظى بها تلك الحركات، وعلى رأسها حماس، ليس فقط بسبب التدين، وإنما لكونها اعتبرت بديلا ملائما لمنظمة التحرير، حيث ينظر كثير من الفلسطينيين إليها كحركة نقشت على رايتها شعار عدم الاعتراف بإسرائيل أو التفاوض معها، وهما مبدآن لهما تأييد غير بسيط في أوساط المجتمع الفلسطيني في ظل فشل عملية السلام[2]، وتصاعد الممارسات الإسرائيلية العدوانية تجاه الشعب الفلسطيني، إضافة إلى اعتناء تلك الحركات بالجوانب الاجتماعية والإصلاحية والتربوية في المجتمع الفلسطيني وتقديم البرامج الخدمية وتأسيس شبكة رعاية اجتماعية فعالة، مقابل فشل السلطة الوطنية في رعاية سلامة وأمن الشعب الفلسطيني وتحقيق احتياجاته وإنجاز تقرير المصير، وإحراز أي تقدم في العملية السياسية منذ انطلاق المسار في مؤتمر مدريد. وتحظى تلك الحركات الإسلامية بقاعدة جماهيرية عريضة آخذة بالاتساع وسط مجتمع عربي إسلامي شهد داخل صفوفه تنامي بروز التيار الإسلامي السياسي، الذي يترادف، وفق منظور

---

(1) ريتشارد بوليت، «مستقبل الحركة الإسلامية في ضوء عملية السلام»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 29، أيار (مايو) 1994، ص26.

(2) تسفي برئيل، «حرب حقيقية على حماس تعني التحطيم التام للمجتمع الفلسطيني»، جريدة هآرتس (عبرية)، تل أبيب، 2/ 12/ 2007، ص5.

الاحتلال، مع تنامي الخطر الإيراني الداعم له[1]. وقد تعمق القلق الإسرائيلي من هذا الجانب تحديدا عقب فوز حماس في انتخابات 2006، خوفا من تعزيز البيئة المعادية لإسرائيل في ضوء تصاعد المقاومة الفلسطينية واللبنانية ضد الاحتلال الإسرائيلي، وربط مسيرة المقاومة ببعض التيارات الإسلامية التي تناصبها إسرائيل العداء.

غير أن الداخل الإسرائيلي شهد تباينا مواقفيا بشأن كيفية التعامل مع تلك الحركات، وعلى رأسها حماس، ينحو في أقصى درجات تطرفه جانب المطالبة بالمواجهة حد القضاء عليها، الأمر الذي تصدر قائمة الأهداف العلنية الإسرائيلية من وراء عدوانها الأخير على قطاع غزة، مقابل دعوات للتعامل معها بغرض احتوائها ومن ثم تسهيل تمرير تسوية (ما) من خلالها. وقد برز ذلك التباين بعد فوز حماس في انتخابات المجلس التشريعي عام 2006 ومن ثم تشكيلها الحكومة، بالتراوح بين القضاء عليها ودمجها أو تجاهلها، وهي خيارات إسرائيلية تزامنت مع بزوغ بروز مسار التيار الإسلامي السياسي في فلسطين المحتلة، رغم أن الحسم في النهاية يكون لصالح المواجهة[2]. إذ ثمة منظور إسرائيلي يرى أن فوز الحركة قد يحقق مصلحة لإسرائيل في إطار توظيف موقف دولي معاد لحماس وتكريس مقولة عدم وجود شريك فلسطيني، وبالتالي فرض تسوية من جانب واحد، تزامنا مع ضغوط دولية تضع الحركة أمام اختيار التجاوب معها تمهيدا للتخلي عن ميثاقها الداعي لتدمير إسرائيل والعمل وفق اتفاق أوسلو[3]، مما يستدعي عدم التضييق على الحركة لأن ذلك سيعيدها مجددا إلى صفوف المعارضة، وهي بذلك ستجد نفسها بين المطرقة الإسرائيلية والدولية وسندان الرأي العام الفلسطيني بما يضطرها لتحمل عبء المسؤولية أمام الناخبين[4]، مقابل أوساط واسعة من الداخل الإسرائيلي تطالب بتشديد المواجهة معها حد القضاء عليها، انطلاقا من تنافي ربط انتهاء الصراع بزوال الحركة الإسلامية أو إضعاف دورها، بل

(1) محمد أبو الفضل، «إسرائيل وآليات إفشال حماس»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 165، تموز (يوليو) 2006، ص 128-130.

(2) المجموعة الدولية لمعالجة الأزمات، التعامل مع حماس، بروكسل، المجموعة الدولية لمعالجة الأزمات، 26 كانون الثاني (يناير) 2004، ص 25-26.

(3) عماد جاد، «الرؤية الإسرائيلية لفوز حماس»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 164، نيسان (أبريل) 2006، ص16.

(4) جادي ثاوب، «اتركوا حماس تفشل»، القاهرة، مختارات إسرائيلية، العدد 135، آذار (مارس) 2006، ص86.

ستسعى دوما إلى ضرب العملية السلمية، مثلما تستخدم اليوم الصراع أداة لتسويق أهدافها، مما يقتضي توفير المساعدة المالية لسلطة الحكم الذاتي واعتماد سياسات توافقية كرفع الحواجز والتخفيف من القيود وتقوية السلطة الوطنية[1]، رغم قناعة البعض بعدم نجاعة السياسة الإسرائيلية القائمة على التدابير العسكرية والإجراءات العقابية لما من شأنها تعزيز نفوذ الحركة وتعظيم دورها في الساحة الفلسطينية[2].

بينما ثمة من يعتقد بوجود بذور محتملة لتغيير ايجابي على المدى البعيد وراء فوز حماس في الانتخابات، عبر اضطرارها للعمل في إطار قواعد اللعبة القائمة بما تتضمنه من مسار تفاوضي مع إسرائيل، مقابل تراجع الشرعية الداخلية لرئيس السلطة الوطنية محمود عباس، وسط ترجيحات بأن يتيح فوز حماس، التي تحظى بالدعم والشرعية، لزعمائها اتخاذ قرارات جريئة تحظى بتأييد واسع النطاق انطلاقا من فرضية أن الجهة صاحبة المواقف الراديكالية تستطيع إحداث تغيير كبير على المدى البعيد لتمكنها من اجتذاب قطاعات عريضة من الجمهور إلى جانبها[3]. ويؤيد الكاتب الإسرائيلي هنري سيجمان هذه الرؤية باعتبار حماس آخر فرصة لتحقيق السلام، مستشهدا بالتحولات الأخيرة في خطابها مما يكشف عن إمكانية التوصل إلى اتفاق سلام بين الجانبين الفلسطيني-الإسرائيلي في ظل وجودها[4]. ولكن لا يعول كثيرون على اختلاف حماس وتغيير فكرها رغم مرونتها ومراعاتها للرأي العام السائد، خلافا لغالبية التنظيمات الراديكالية الإسلامية، فتلك المرونة لا تنم عن تغيير وإنما تكتيك للخروج من مأزق قائم نتيجة الضغوط العسكرية والسياسية الإسرائيلية المتواترة[5]، إذ ليس سهلا على حركة ذات مرجعية عقيدية دينية صلبة كحماس الانتقال الانقلابي إلى ما من شأنه زلزلة هذه المرجعية والانفلات غير المحسوب من قواعدها، كما ليس يسيرا أن تبلغ براجماتية حماس طور التخلي عن الثوابت تجاه أهدافها ووسائلها النضالية، لأن من شأن ذلك النيل من شعبيتها وصورتها في المخيال الفلسطيني، ولكن تحمل سلوكيات حماس بعض مواطن تشي بقدرتها على إتيان العملية السياسية ببراجماتية

---

(1) ريتشارد بوليت، «مستقبل الحركة الإسلامية في ضوء عملية السلام»، مرجع سابق، ص 27.

(2) جريدة هآرتس (عبرية)، تل أبيب، 10/ 11/ 2005.

(3) إيلي فودة، «كفى ذعرا»، القاهرة، مختارات إسرائيلية، العدد 135، آذار (مارس) 2006، ص 82.

(4) جريدة يديعوت أحرونوت (عبرية)، تل أبيب، 15/ 3/ 2006.

(5) المجموعة الدولية لمعالجة الأزمات، التعامل مع حماس، مرجع سابق، ص 3-4.

دون الابتعاد عن ثوابتها الأساسية كنوع من التعاطي مع الوضع القائم، وذلك عند حديثها عن التهدئة وقبول طرح الهدنة طويلة الأجل وإمكانية التفاوض مع الاحتلال عبر طرف ثالث دون الاعتراف القانوني به، والتعاطي مع نواتج أوسلو من خلال خوض انتخابات المجلس التشريعي، والتواصل مع الدول العربية المعاهدة لإسرائيل، والإفصاح عن التعاطي مع دولة فلسطينية في حدود الرابع من حزيران (يونيو) 1967 دون الاعتراف بوجود إسرائيل أو التخلي عن «دولة من النهر إلى البحر»[1].

بيدَ أن سلطات الاحتلال الإسرائيلي حسمت المواقف المتباينة بشأن التعامل مع حماس عبر انتهاج سياسة التضييق والمواجهة ضدها اعتقادا منها بنجاعتها لجهة رضوخ الحركة لمطالبها وتأليب الداخل الفلسطيني ضدها تمهيدا للقضاء عليها، وقد ترافق ذلك مع بدايات بروز الحركة عبر الاعتقالات والاغتيالات والقتل والملاحقة والإبعاد كما حدث مع إبعاد 415 من قادة حماس وبعض قادة الجهاد الإسلامي عام 1992. وقد استمر ذلك الحال آخذا مسارا مختلفا مع دخول السلطة الوطنية إلى الأرض المحتلة ضمن اتفاقية «غزة-أريحا أولا» عام 1994 حيث أصبحت الملاحقة وضرب سلاح المقاومة تتم بالتنسيق والتعاون مع السلطة مما تسبب في التصادم معها. وفور وصول حماس للسلطة، إثر فوزها في انتخابات المجلس التشريعي عام 2006، حرصت إسرائيل على استخدام مصطلحات تاريخية في الذاكرة اليهودية ذات صلة بالمرحلة النازية بغرض تشبيه الحالة بفوز النازيين في ألمانيا، تعبيرا عن كارثة لحقت بإسرائيل وتمهيدا لأي سلوك ميداني قد تقدم عليه إسرائيل ضدها، معلنة أن الحركة ليست شريكا في المفاوضات، وأن التعامل معها يقتضي أولا اعترافها بإسرائيل ونبذها للإرهاب والتزامها بالاتفاقيات الموقعة مع منظمة التحرير[2]، وذلك محاكاة لشروط اللجنة الدولية الرباعية، تزامنا مع رفع وتيرة التصعيد الميداني غير المسبوق عن طريق الاغتيالات والاعتقالات والاجتياحات المتكررة وإلقاء القبض على الأمين العام للجبهة الشعبية أحمد سعدات في آذار (مارس) 2006، وسقوط العشرات من الشهداء وإصابة المئات واعتقال الآلاف ضمن سياسة إبقاء الأرض مشتعلة تحت

---

(1) محمد خالد الأزعر، «معنى فوز حماس في الانتخابات الفلسطينية»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 125، ربيع 2006، ص 51-52.

(2) علي الجرباوي، «فلسطين والمرحلة الجديدة»، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العدد 66، ربيع 2006، ص 15-19.

أقدام الحكومة «الحمساوية». كما شنت حملات اعتقال بحق العشرات من نواب حكومة حماس ووزرائها تفسيرا لما أعلنته بأنه لا حصانة لها ولممثليها الذين وصلوا إلى قبة البرلمان عبر انتخابات شهد العالم على نزاهتها وديمقراطيتها وشفافيتها. كما فرضت حصارا غذائيا وماليا واقتصاديا على قطاع غزة عبر تعطيل اتفاقيات العائدات الجمركية، بزعم رفدها لمخازن السلاح وليس لاحتياجات الشعب الفلسطيني، واستخدمت سيطرتها على المعابر لإعاقة وصول البضائع والسلع الأساسية والأدوية وشل حركة البناء والركود الاقتصادي. ولم يتغير ذلك الحال مع تشكيل حكومة وحدة وطنية عام 2007 بمشاركة حركة فتح في العام التالي لوصول حماس للحكم، فقد شخص الهدف الإسرائيلي في إسقاط الحكومة أو في إحداث تحول أيديولوجي يوازي ما حدث في نتائج الانتخابات ممثلا بالشروط الثلاثة المتكررة. ولكن التصعيد جاء بعد إدراك إسرائيل ضرورة تغيير أدوات التعامل مع حماس بسبب قلة فاعليتها وفشل سياسة الإعاقة بعد مرور وقت على تطبيقها، حيث لم تظهر الحركة أي إشارات تشي بإيفائها بالمطالب أو بإحداث تغيير في فكرها وسياستها رغم مشاركتها في الانتخابات، نظرا لميل ميزان القوى لصالحها وضعف النظام السياسي الفلسطيني ووصولها إلى مواقع القوة والنفوذ من دون تغير مواقفها[1]، خاصة مع استمرار مسار المقاومة، وتزايد سقوط صواريخ القسام على المستوطنات الصهيونية كرد فعل مقاوم على العدوان الإسرائيلي المتصاعد ضد الشعب الفلسطيني، وتنفيذ عملية «الوهم المتبدد» في أواخر حزيران (يونيو) 2006 وأسرها للجندي الإسرائيلي جلعاد شاليط واستمرارها في تخزين السلاح وإعداد التدريبات العسكرية لعناصرها وتحسينها لفعالية صواريخها.

وقد حرصت إسرائيل على ترويج الصورة السلبية لحماس في الذهن الغربي لتحميلها مسؤولية تعطل المسار السلمي في المنطقة وتحريض المجتمع الدولي على حصارها، والتعاون والتنسيق مع أجهزة السلطة الأمنية لإفشال الحركة، في ظل وجود أطراف في الداخل الفلسطيني تتماهى في أهدافها مع المخططات الإسرائيلية والأمريكية الهادفة إلى إسقاط حكومة حماس[2]. وقد رهنت سلطات

(1) التقرير الإستراتيجي الفلسطيني لسنة 2006، تحرير محسن صالح، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2007، ص 78–83.

(2) محمد جمعة، «حماس وفتح واحتمالات الصراع المفتوح»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 165، تموز (يوليو) 2006، ص 126.

الاحتلال تخفيف الحصار تمهيدا لرفعه بتلبية الشروط الثلاثة، بهدف تجريد حماس من ثوابتها الرئيسية بما يفرض عليها لاحقا تقديم مزيد من التنازلات، تزامنا مع المضايقات المتكررة عند المعابر لزيادة حدة الخناق على الشعب الفلسطيني ودفعه إلى التذمر من توجهات حكومته باعتبارها سبب الحصار، والتدخل في تحركات وتوجهات الحكومة الخارجية واعتراضها على زيارة الوفود إلى بعض الدول لتضييق هامش التحرك لديها وإفشالها سياسيا، والضغط على الدول العربية لعدم التعامل معها[1]. وقد أردف ذلك بإعلان حكومة أولمرت في 19/ 9/ 2007 قطاع غزة «كيانا معاديا» بقصد توفير الأرضية المناسبة لموجات التصعيد الميداني عبر العودة إلى سياسة اغتيال الكوادر والتوغلات المتكررة للقطاع والمضي في إجراءات الخنق الاقتصادي والعقاب الجماعي للسكان المدنيين في غزة، الأمر الذي ترك آثارا خطيرة على المجتمع الفلسطيني بارتفاع نسب البطالة والفقر إلى 60٪[2]، في ظل تنامي أصوات داخل إسرائيل، من جانب الأحزاب اليمينية والدينية المتطرفة، تدعو للإبادة والاستئصال العضوي والسياسي لحركة حماس. غير أن الوضع قد تفاقم أمام إسرائيل التي باتت قدرتها على إحكام السيطرة على الوضع الفلسطيني موضع شك بعد سيطرة حماس على غزة منتصف حزيران (يونيو) 2007، فشددت الخناق على الحركة لحملها على منع إطلاق الصواريخ من القطاع، مقابل دعم تيار «المعتدلين» الفلسطينيين للمساعدة في ضبط الوضع في الضفة الغربية لمنع تكرار ما حدث في غزة، وشن عملية عسكرية واسعة النطاق في غزة لتنحية حماس ونزع سلاح الحركة، نفذتها في 27/ 12/ 2008. وقد أوجدت سيطرة حماس على القطاع شكوكا داخل الأوساط السياسية الإسرائيلية بشأن إمكانية فرض تسوية (ما) على الفلسطينيين، فحسب كبير معلقي القناة الثانية في التلفزيون الإسرائيلي أمنون إبراموفيتش، فإن فوز حماس في الانتخابات ومن ثم السيطرة على القطاع «مثل نهاية عصر التسويات المريحة لإسرائيل (..) بحيث لن يحلم أحد داخلها بالحديث عن

(1) أبو بكر الدسوقي، «حماس والصراع الدولي بين التراجع والصمود»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 165، تموز (يوليو) 2006، ص 132-134.

(2) انظر في ذلك دراسة: ناثان براون، انهيار السلطة الفلسطينية والاستجابة الدولية، واشنطن، مؤسسة كارنيجي للسلام الدولي، حزيران (يونيو) 2007.

دولة فلسطينية مؤقتة أو عن خطة الانطواء في ظل وجود الحركة»[1]، فيما قلل بيريز عقب انتخابه رئيسا لإسرائيل من «قدرة إسرائيل على تمرير أي اتفاق تسوية يضمن تحقيق مصالحها الإستراتيجية في الضفة الغربية في ظل بقاء حماس في الحكم»[2]، بينما يرى بعضهم أن «لجوء حماس إلى السيطرة على غزة يضعف حجة القائلين بإمكانية حدوث تحولات جذرية في توجهات الحركة بشأن إسرائيل ونزع سلاح المقاومة أو إضعافها»[3].

غير أن الحال اليوم ينبئ عن تفاقم المأزق الراهن بالنسبة للقضية الفلسطينية، بعد إخفاق منظمة التحرير في اختبار المفاوضات والحكم، وفشلها في صفتها التمثيلية وهدفها الرئيسي بالتحرير وتقرير المصير، وإثر تآكل مكانة السلطة الفلسطينية وقيامها محل الاحتلال في مواجهة المقاومة[4]، وفي ظل تكرس الانقسام بين قطاع غزة والضفة الغربية المحتلتين، وتواتر تهديدات سلطات الاحتلال بشن عدوان جديد على القطاع بذريعة منع إطلاق صواريخ المقاومة على الكيان الإسرائيلي.

---

(1) ورد في: أمجد أحمد جبريل، «مستقبل العلاقة بين حماس وإسرائيل: دراسة في بعض السيناريوهات المحتملة»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 134، صيف 2008، ص55.

(2) جريدة هآرتس (عبرية)، تل أبيب، 1/ 3/ 2007.

(3) يهودا ليطاني، «قتل الشيخ ياسين جعل حماس أكثر تطرفا»، جريدة يديعوت أحرونوت (عبرية)، تل أبيب، 29/ 11/ 2007.

(4) أحمد الخالدي، «المأزق الفلسطيني الراهن: كيف وصلنا إلى هنا وما العمل؟»، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العدد 74-75، ربيع وصيف 2008، ص 7-9.

# الفصل الثالث

## موقف الحركات والأحزاب الإسلامية السياسية في دول المواجهة العربية من الصراع العربي-الإسرائيلي

يتناول الفصل الثالث من الدراسة موقف الحركات والأحزاب الإسلامية السياسية في دول المواجهة العربية، وهي مصر والأردن وسورية ولبنان، من الصراع العربي-الإسرائيلي، وذلك عبر أربعة مباحث. ويخص الحديث في المبحث الأول منها جماعة الإخوان المسلمين في مصر، لينتقل في المبحث الثاني إلى الحديث عن جماعة الإخوان المسلمين في الأردن، ومن ثم، في المبحث الثالث، عن جماعة الإخوان المسلمين في سورية، فيما يخصص المبحث الرابع للحديث عن حزب الله في لبنان.

# المبحث الأول

## جماعة الإخوان المسلمين في مصر

تحكم رؤية جماعة الإخوان المسلمين في مصر للصراع العربي-الإسرائيلي، مدخلا نظريا ترجم فيما بعد إلى صيغ وممارسات عملية، جملة محددات علائقية تنطلق، بأسسها وركائزها وبتعريفها لهويتها وبالدور المناط بها، من مرجعية إسلامية، أطرت المخرجات المواقفية والحركية للجماعة ضمن مسار متزامن بينهما بداية، لكن ما لبث أن أصابه الفصام في بعض الفواصل التاريخية من الصراع بفعل عوامل داخلية وخارجية وجدت تأثيرها أيضا في الفكر والخطاب الإخواني، دون أن تصيب ثوابته.

ويشكل الصراع، وفي جوهره القضية الفلسطينية، للحركة الإسلامية صراعا دينيا في الأساس، يقوم على النص القرآني والسنة النبوية الشريفة والمتوافق معهما من السلف والتاريخ الإسلامي، ليس بسبب الأهمية الدينية للقدس المحتلة والمكانة التي تتمتع بها فلسطين فقط، والتي تضم بين جوانبها المسجد الأقصى المبارك أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين، بل لأن الأرض تتسم بقدسية دينية وثقافية أيضا، ولأن فلسطين كلها تعد طبقا لرؤيتها «وقفا إسلاميا لا يجوز التفريط فيه أو وقوعه في قبضة العدو اليهودي، وإنما لا بد من العمل على تخليصها منه بوصف ذلك فرض عين على كل مسلم ومسلمة وعلى كل حاكم وشعب مسلم»، ناعتة الوجود الصهيوني على أية بقعة من أرض فلسطين «بالباطل شرعا وقانونا وتاريخا، فيما لا تملك أية سلطة أو هيئة أو منظمة في الوجود تصحيح ذلك بقرار أو إجراء منها، فلا وسيلة لاستعادة الأرض والأمجاد وتحرير فلسطين إلا بالعودة إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله والمنهج الإسلامي الكامل، والجهاد الإسلامي بكل وسائله، مع رفض فكرة تهويد أو تدويل القدس أو الانتقاص من سيادة المسلمين الكاملة عليها، فيما يعتبر التعامل مع إسرائيل

جريمة في حق الله تعالى ورسوله والوطن»[1]، في وقت تشدد فيه جماعة الإخوان على صلة الربط بين المسجد الحرام في مكة المكرمة والمسجد الأقصى المبارك في القدس المحتلة، بوصفه ربط تكليف وليس مجرد ربط لغوي، وربطا مستقبليا يجعل مسؤولية المسلم تجاه المسجدين مسؤولية واحدة، مما يفرض عليه حمايتهما والحفاظ عليهما كي يكتمل إسلامه[2]. كما يرجع اهتمام الإخوان بالقضية الفلسطينية إلى نوعية الاستعمار الاستيطاني الإحلالي الرامي إلى تنفيذ مشروع سياسي صهيوني يسعى لإقامته على حساب حقوق المسلمين في فلسطين، وإلى الموقع الفلسطيني المميز الذي يمثل حلقة وصل بين شرق العالم العربي والإسلامي وغربه، إضافة إلى الرابطة الوثيقة من المنظور الإستراتيجي والأمني بين مصر وفلسطين، مما يعكس الإدراك المبكر للإخوان لخطورة الأهداف الصهيونية في المنطقة، الأمر الذي ألمح إليه الشيخ البنا بقوله «نريد تأمين حدودنا الشرقية بحل قضية فلسطين حلا يحقق وجهة النظر الإسلامية والعربية ويحول دون سيطرة اليهود على مرافق البلاد لما يشكل مصلحة مباشرة لنا»، ومن نفس المنظور عارض البنا «الهجرة اليهودية إلى فلسطين لأنها تنطوي على خطر سياسي واقتصادي»، وحذر «الحكومة المصرية من خطورة المخطط اليهودي على سيناء (..) مما يستوجب توطين المصريين فيها بإقامة المصانع والجامعات وتقوية شوكتها على حدود فلسطين»، فقد اعتبر الإخوان الوجود الصهيوني في فلسطين وقيام «دولة إسرائيل» على أراضيها بمثابة قاعدة للاستعمار الغربي يهدد الأمن المصري وينذر بالخطر الذي يشمل العالم الإسلامي كله ويهدده بالاضمحلال الروحي، حيث إن «اليهود يهددون مواضع الإسراء والمعراج ويحلمون بهدم المسجد الأقصى وبناء هيكل سليمان المزعوم مكانه»[3]. ومن هنا دار تصور الإخوان للقضية الفلسطينية في ثلاث دوائر ممثلة في مصر والبلاد العربية والعالم الإسلامي، امتزجت

(1) انظر التصريحات الصادرة عن جماعة الإخوان المسلمين في جريدة الدعوة المتحدثة باسمها: جريدة الدعوة، العدد 63، تموز (يوليو)، 1981.

(2) رفعت السيد أحمد وعمر الشوبكي، مستقبل الحركات الإسلامية بعد 11 أيلول (سبتمبر)، الطبعة الأولى، دمشق، دار الفكر، 2005، ص 25.

(3) حسن البنا، السلام في الإسلام، الطبعة الثانية، جدة، الدار السعودية للنشر، 1971، ص 20-21. وانظر أيضا: صالح المسلوت، موقف التيار الإسلامي في مصر من القضية الفلسطينية (1936- 1948)، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1994، ص 15-19.

فيها العوامل السياسية بالدوافع والبواعث والواجبات الدينية فأصبحت القضية عندهم قضية وطن ودين، معتبرين فلسطين اللبنة الأولى والحجر الأساس للوحدة الإسلامية وخط الدفاع الأول عن البلاد العربية[1].

وإذا كانت الخلفية الفكرية للحركة الإسلامية قد حملتها لإسباغ الطابع الديني على النضال الوطني ضد الاحتلال، فإن طبيعة العدو الصهيوني نفسه منحت ذلك التكييف الديني للمسألة الوطنية شرعيته وقيمته، ذلك أن إسرائيل، رغم ادعاءاتها العلمانية، لم تتوقف عن تقديم نفسها «دولة يهودية» نسجت منطلقاتها ومفاهيم نظرتها نحو «الذات» الصهيونية وتجاه «الآخر» الفلسطيني العربي، من جملة مقولات صِيغت عبر التوليف بين الأفكار والنظريات العنصرية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر، وبين توظيف الدين واستخدامه لتسويغ مزاعم الأحقية التاريخية لليهود في فلسطين، ولتبرير التوسع الدائم في الأرض والاستيطان ومنهج الكيان المحتل في العنف والتطرف، لم تزل قيد التوظيف في الخطاب الصهيوني، فكما يرى الشيخ البنا فإن الإسلام «ليس وحده من يدعو إلى القتال والجهاد وسيلة لحماية الحق، فأسفار التوراة التي يتداولها اليهود اليوم طافحة بأنباء التخريب والتدمير التي تقرر شريعة القتال والحرب ولكن في أبشع صورها، خلافا للإسلام الذي يدعو إلى السلام العالمي بتقديس معنى الإخاء بين الناس وحصر فكرة الحروب في أضيق الحدود وتحريم العدوان وإشاعة صور العدل والرحمة»[2]، «فالسلام من أصول الإسلام (..) ولكن حين تكون الحرب لردع المعتدي وكف الظالم ونصرة الحق والانتصاف للمظلوم ورد العدوان والدفاع عن النفس والأهل والمال والوطن والدين وتأمين حرية الدين والاعتقاد للمؤمنين وحماية الدعوة حتى تبلغ إلى الناس جميعا، فتكون فضيلة من الفضائل وتنتج الخير والبركة والسمو للناس»[3]، فيما تحرم الحرب لغيرها «فالجهاد والقتال يكون في سبيل الله باعتباره فريضة على كل مسلم»[4].

ويعتقد الإخوان أن الصراع بين المسلمين واليهود ذو طبيعة خاصة تفرده عن سائر

(1) صالح الورداني، الحركة الإسلامية والقضية الفلسطينية، الطبعة الأولى، القاهرة، الدار الشرقية للطباعة والنشر والتوزيع، 1990، ص 26.

(2) البنا، السلام في الإسلام، مرجع سابق، ص 77-79.

(3) المرجع نفسه، ص 45-55.

(4) المرجع نفسه، ص71.

الصراعات، بوصفه صراعا عقائديا بين الإسلام واليهودية منذ قيام الدولة الإسلامية الأولى في عصر الرسول ﷺ، وبالتالي لا يجعلون من بين وسائل إدارته وحلوله الحل السلمي[1]، إذ تعتقد الحركة الإسلامية أن الصدام مع اليهود آت لا محالة، استنادا إلى نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة التي تؤكد أن الصراع مع اليهود عقائدي، وأن النصر سيكون حليف المسلمين في النهاية، فالحل الإسلامي عندها هو الحل الوحيد للقضية الفلسطينية الذي يفرض نفسه على الساحة السياسية عن طريق الانتفاضة والمقاومة الإسلامية في الأرض المحتلة، في ظل المحاولات والمبادرات السياسية المتوالية لتطويقها وإسقاط الحل الإسلامي. غير أن الجماعة تسعى دوما للتمييز بين اليهود بوصفهم أصحاب دين كتابي واليهود الصهاينة الذين لهم أطماع استعمارية في فلسطين، فالحرب ليست ضد اليهود وإنما ضد مستعمرين غاصبين للأرض، مما يعني ذلك أن ثمة بعدا سياسيا إلى جانب البعد الديني لمنظور الإخوان للصراع، إذ يعرف الإخوان الصهيونية اليهودية بأنها حركة سياسية استعمارية غايتها طرد العرب من ديارهم باستعمار أراضيهم وهدم وحدتهم وتأسيس ملك فوق أطلال ملكهم، ومن هنا تأتي معارضة الصهيونية والهجرة اليهودية لما تمثله من «خطر سياسي فادح يستوجب النضال لرده حتى تظل فلسطين إسلامية عربية»[2]، استنادا إلى تعاليم الإسلام في تحديد أسلوب الحل بالاستمساك بالعقيدة الإسلامية وتصوراتها وبالجهاد المسلح، مقابل انطلاق الصهاينة من الفكر التوراتي التلمودي لتوظيف أهدافهم الاستعمارية الاستيطانية في فلسطين[3]، وارتكازا إلى منظور ثابت يوقن بعدم اندحار الاحتلال عبر الضغط الدولي وإنما بالانتفاضة والجهاد[4].

لقد أدرك الإخوان المسلمون خطورة قيام الكيان الصهيوني على أرض فلسطين عام 1948 منذ البدايات، فكانوا، وفق عضو مكتب الإرشاد الشيخ جمعة أمين[5] وآخرين، من أوائل الداعين إلى تحرير فلسطين والتحذير من أهداف اليهود فيها، تزامنا مع حراك عملي نشط ابتداءً بالزيارات المتبادلة بين جماعة الإخوان في مصر

(1) الورداني، الحركة الإسلامية والقضية الفلسطينية، مرجع سابق، ص 18.

(2) انظر في ذلك: «الصهيونية اليهودية»، مجلة الإخوان المسلمين، العدد 84، 5/ 1/ 1946، ص 18.

(3) مجلة الإخوان المسلمين، العدد 611، 9/ 5/ 1948، ص 1.

(4) الورداني، الحركة الإسلامية والقضية الفلسطينية، مرجع سابق، ص 89-94.

(5) ورد في: جريدة الحياة، لندن، 19/ 7/ 2006.

وعدد من القادة والشيوخ الإسلاميين في فلسطين بهدف التنسيق والمتابعة، توجت بمشاركة إخوان مصر في ثورة عام 1936 في فلسطين، وفتح الفروع المختلفة على أراضيها وإرسال الدعاة والوعاظ إليها[1]، تزامنا مع المطالبة بوقف الهجرة اليهودية ومنع بيع الأراضي، ومقاطعة المحلات اليهودية في القاهرة وعقد مؤتمر عربي لنصرة فلسطين وتحرير القدس وجمع التبرعات وإصدار طابع بقيمة قرش لصالح القضية الفلسطينية، وإنشاء لجان للعناية بقضية فلسطين في شتى مراكز الجماعة[2]، وحث الحكومات العربية والإسلامية على إعلان الجهاد المقدس ضد اليهود واتخاذ الوسائل الكفيلة بإنقاذ فلسطين[3]، ودعم مجاهديها، حيث أصدر الشيخ البنا حينها فتوى بجواز دفع جزء من زكاة المال إليهم[4]. كما نشط الإخوان في تنظيم المظاهرات وعقد المؤتمرات الشعبية لنصرة القضية الفلسطينية ودعم القدس، وفتح مراكزهم لاستقبال المتطوعين من بعد صدور قرار التقسيم عام 1947 الذي ناهضته الجماعة لانتقاصه من الحقوق الفلسطينية المشروعة، إضافة إلى جمع السلاح بالتعاون مع بعض الهيئات الفاعلة في الأرض المحتلة[5]. كما أقام الإخوان، عقب إقرار الجامعة العربية لفكرة التطوع، معسكرا خاصا قرب العريش لأعمال التدريب استعدادا لدخول فلسطين، كان مركزهم العام يمدهم بالتموين والسلاح والعتاد بإذن الحكومة وعلمها، إلى أن شارك الإخوان فعليا بآلاف المتطوعين في حرب العام 1948، عبر تشكيل الكتائب الإسلامية المسلحة التي أرسلت إلى فلسطين عن طريق الجامعة العربية[6]، فدخلوها في آذار (مارس) 1948، أي قبل دخول القوات النظامية بأكثر من شهرين، وأقاموا معسكرا

(1) محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ.. رؤية من الداخل (*1928 - 1948*)، الجزء الأول، الطبعة الأولى، الإسكندرية، دار الدعوة، 1978، ص 88-89.

(2) اللجنة المركزية العليا لجماعة الإخوان المسلمين، مقررات المؤتمر السادس للإخوان المسلمين، مرجع سابق، ص 3-4.

(3) الحسيني، الإخوان المسلمون: كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، مرجع سابق، ص33 وص 148-158.

(4) السيد يوسف، الإخوان المسلمون هل هي صحوة إسلامية؟: الجماعة وحركة التحرر الوطني، الجزء الرابع، الطبعة الأولى، القاهرة، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، 1997، ص *117*.

(5) عبد الحليم، الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ.. رؤية من الداخل، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص *53*.

(6) الورداني، الحركة الإسلامية والقضية الفلسطينية، مرجع سابق، ص 26-27.

جنوب غزة وتواجدوا في معظم المدن الفلسطينية، ومدوا المجاهدين العرب بالسلاح والعتاد، وشاركوا في عدد من المعارك وهاجموا المستعمرات[1]، إلى جانب نظرائهم من سورية والأردن[2]، فيما واصلوا نشاطهم الفاعل داخل الساحة المصرية لدعم المجاهدين في الساحة الفلسطينية ضد الصهيونية والمشاركة في حملات جمع السلاح وتدريب المتطوعين عسكريا[3]. وقد امتد الحراك الإخواني النشط إلى ما بعد ثورة تموز (يوليو) عام 1952 من خلال تنظيم عمليات شبه عسكرية ضد الكيان الإسرائيلي عبر الأراضي المحتلة وزرع الألغام ضد وسائل نقلهم ونسف بعض المنشآت وتخريب خطوط المياه والكهرباء[4].

وقد استمر ذلك الحراك حتى العدوان الإسرائيلي عام 1967 رغم الضربات المتوالية التي تلقاها الإخوان بصدور قرار بحل الجماعة في 8/ 1/ 1948 على وقع نكبة فلسطين، واعتقال عدد من أفرادها ومن ثم اغتيال مرشدها العام الشيخ البنا في 12/ 2/ 1949، مما حال دون استمرار الجهاد المسلح بذات الوتيرة السابقة، الأمر الذي انعكس سلبا على المقاومة الإسلامية في الأراضي المحتلة، خاصة في فترة خمسينيات وستينيات القرن المنصرم، مقابل بروز اتجاهات وتيارات أخرى رفعت شعارات مغايرة. غير أن وقوع العدوان الإسرائيلي عام 1967 أثر لجهة حضور الاتجاه الإسلامي مجددا، الذي تبلور في السبعينيات وتكرس في الثمانينيات، ليدخل طور المواجهة مجددا مع العدو الصهيوني من خلال امتدادات الجماعة الأم في الساحة الفلسطينية كخطوة سابقة على تشكل حركة حماس رسميا في نهاية الثمانينيات، لكن مسار المقاومة المسلحة والمباشرة للجماعة الأم الذي برز في حربي 1948 و1967 لم يتكرر بعد ذلك، إلا عبر التصريحات والنداءات المطالبة بدعم المقاومة ورفدها بالمال والسلاح، وبنصرة مقاومة الشعب الفلسطيني ضد المحتل، فبقي موقف

(1) عبد الحليم، الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ.. رؤية من الداخل، مرجع سابق، ص 54 ص 230.

(2) زكريا بيومي، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية (1928-1948)، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة وهبة، 1978، ص 315-316. وانظر: طارق البشري، الحركة السياسية في مصر، الطبعة الثانية، القاهرة، دار الشروق، 2002، ص 120-123.

(3) عثمان رسلان، التربية السياسية عند جماعة الإخوان المسلمين في الفترة من 1928- 1954 في مصر: دراسة تحليلية تقويمية، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الطباعة والنشر الإسلامية، 1990، ص 390-391.

(4) الورداني، الحركة الإسلامية والقضية الفلسطينية، مرجع سابق، ص 21-23.

الحركة الإسلامية من القضية والكفاح المسلح أسير الطرح النظري الخالص الذي يقوم على تقرير المبادئ العامة والآمال المعلقة على حتمية تاريخية إسلامية في المستقبل، بالتساوق مع الدعوة للجهاد وإدانة عجز الأنظمة وتخاذلها عنه[1]، وتأكيد أهمية تحقيق مقومات العدة الداخلية الذاتية للإسلام بأساليب الدعوة الفردية والتربية والإرشاد، خاصة في ظل ممارسات التضييق الرسمي على نشاطها، رغم دعوة أعضاء داخلها إلى إيجاد المناخ الجهادي العام وبناء المؤسسات على أساس الجهاد لدحر الاحتلال، من دون طرح إستراتيجية واضحة للممارسة الجهادية، وذلك وفق مراجعة نقدية للقيادي الإخواني السابق عبد الله أبو عزة[2].

غير أن حرب الخامس من حزيران (يونيو) شكلت فاصلا تاريخيا هاما لجماعة الإخوان التي شاركت في ميدان العمل الجهادي والفعلي داخل الأراضي الفلسطينية المحتلة تحت مظلة حركة فتح، فقدموا الشهداء ونفذوا عمليات ناجحة ضد قوات الاحتلال لم يصروا على نسبتها إليهم «لأنهم كانوا يجاهدون في سبيل الله تعالى لا من أجل اكتساب شعبية أو الحصول على ثناء»، كما يقول القيادي السابق في جبهة العمل الإسلامي في الأردن، زياد أبو غنيمة[3]. وعملا بمرجعيتها الإسلامية، فقد أضفت الجماعة على حرب العام 1967 الصبغة الدينية، فباتت حربا بين المسلمين واليهود، وقدمت تفسيرا دينيا للهزيمة يعود إلى عدم التحلي بالتقوى واستبدال أيديولوجيات معادية مثل العلمانية والاشتراكية بالإسلام، ورأت فيها ميزة إدخال العنصر الديني في الصراع مع الكيان الإسرائيلي، وإلحاق الهزيمة بالتيارات القومية والعلمانية مقابل فتح الطريق أمام الخيار الإسلامي، داعية للعودة إلى الإسلام[4]، وهو الشعار الذي رفعه الإخوان مجددا عقب الحرب للتلويح بفشل التيارات الأخرى في الحفاظ على أرض

(1) خالد صلاح الدين، «الاتجاه الإسلامي: الموقف العام من القضية الفلسطينية (1948- 1986).. نقد وعرض»، تحرير وتقديم عبد الله النفيسي، في الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية.. أوراق في النقد الذاتي، مرجع سابق، ص 101.

(2) عبد الله أبو عزة، «نحو حركة إسلامية علنية وسلمية»، تحرير وتقديم عبد الله النفيسي، في الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية.. أوراق في النقد الذاتي، مرجع سابق، ص 179.

(3) أبو غنيمة، الحركة الإسلامية وقضية فلسطين، مرجع سابق، ص 125-126.

(4) محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، الطبعة الثالثة، القاهرة، سينا للنشر، 1992، ص 236-239.

فلسطين، والتدليل على تنامي المد الإسلامي السياسي[1]، بعد فشل الحلول المستوردة وإخفاق سياسة الصلح مع إسرائيل[2].

وينسحب التفسير الديني للجماعة على حرب عام 1973 أيضا لكن بخطاب مغاير، حيث عزت النصر إلى استجابة إلهية لدعوات المسلمين ومعجزة تظهر قدرة اللّه تعالى وإلى الإحياء الديني في المنطقة وتزايد التعاطف الشعبي مع الإسلام واللجوء إلى الدين كوسيلة احتجاج ومقاومة في ظل تهدد العالم الإسلامي بخطر قوى خارجية[3]، كما رأت الجماعة في الحرب مثالا حيا يجسد دعوتها إلى الجهاد لتحرير الأراضي الإسلامية المحتلة ودليلا على إمكانية إلحاق الهزيمة بالعدو. ونظرت بسلبية للغرب وللانحياز الأمريكي لإسرائيل، وحذرت من خطر اليهودية على الإسلام والإنسانية جمعاء، ومن خطط الكيان الإسرائيلي التوسعية الاستيطانية وتدمير المسجد الأقصى وتحويله إلى معبد يهودي، وإنشاء «إسرائيل الكبرى» التي ستجسد هيمنة «شعب اللّه المختار»، دون القبول بالسلام مع العرب حتى لو تخلوا عن مطالبهم بإعادة أراضيهم واعترفوا «بدولة إسرائيل». وانتقدت منظمة التحرير لتخليها عن الجهاد والانضمام إلى تسوية سلمية، وحثت للوحدة والإعداد للجهاد لتحرير فلسطين عبر تصنيع السلاح أو استيراده وتعبئة الموارد المالية والإنسانية، وعدت دعمها للجهاد استمرارا تاريخيا لمشاركة متطوعيها في حرب 1948، واعتبرت أن دولة إسلامية قائمة على أساس عقيدة دينية سليمة هي وحدها القادرة على مواجهة إسرائيل القائمة على أساس ديني[4].

ورفضت الجماعة القرارين الأميين 242 و338، لأنهما ينتقصان من الحقوق الفلسطينية المشروعة، وانتقدت زيارة الرئيس المصري الراحل محمد أنور السادات إلى القدس عام 1977 وعدتها خطوة لا يقرها الإسلام، رغم أنها لم تصدر موقفها مباشرة،

---

(1) محمد سيد رصاص، «الأصولية الإسلامية: محاولة للبحث في محدداتها»، دمشق، النهج، العدد 59، صيف 2000، ص 27-28.

(2) رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، الطبعة الأولى، القاهرة، سينا للنشر، 1989، ص 78-93.

(3) إدموند بيرك وإيرا لابيدوس، الإسلام والسياسة والحركات الاجتماعية، ترجمة محروس سليمان، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2000، ص 42.

(4) عبد الناصر، التيارات الإسلامية في مصر ومواقفها تجاه الخارج، مرجع سابق، ص 57-62.

بل فضلت التريث لأسباب قد ترد إلى عنصر المفاجأة والترحيب الشعبي بها ظنا أنها تأتي مقابل عودة الأراضي المحتلة سلما وتجنب الحرب دون تقديم التنازلات، في ظل تأييد عدد من رجال الدين لها باعتبار أن السلام من الإسلام، فضلا عن عدم رغبتها بخوض معركة جديدة ضد النظام في وقت كانت تلملم فيه جراحها بعد أن سمح لها النظام بقدر من حرية الحركة والاعتراف بها. لكن، في المقابل، وقفت عوامل تضغط عليها لإظهار موقفها باعتبار أن المبادرة ليست عملا سياسيا يمكن التغاضي عنه، بينما أدت إلى وقوع انقسام عربي لا قبيل له[1]. كما نقدت المعاهدة المصرية-الإسرائيلية عام 1979 وطالبت بإلغائها وفتح باب التطوع والجهاد، وذلك لأنها تغيب القدس المحتلة وحق عودة اللاجئين الفلسطينيين، ولغموض حديثها عن الحدود والترتيبات الأمنية، ومنحها الكيان الإسرائيلي إمكانية السيطرة على حدودها الجنوبية والغربية مما سمح له بارتكاب أعمال عدوانية ضد البلدان المحيطة. وانتقدت الآراء التي تشبه المعاهدة مع مصر بصلح الحديبية الذي لم يتضمن مشكلات خاصة بأرض ومقدسات إسلامية تحت الاحتلال أو بشعب بلا وطن، بينما تغير موقف الرسول ﷺ تجاه المشركين وأهل الكتاب بتطور الدعوة الإسلامية وأن موقفه النهائي وضع خيارين أمامهم إما اعتناق الإسلام وإما دفع الجزية[2]. وفسرت الجماعة السلام الوارد في القرآن الكريم بتحقيق ما كانت الحرب ستحققه وإقرار العدو بحقوق المسلمين، معتبرة أن السلام لا يتحقق إلا باحترام إرادة المسلمين وتخلي إسرائيل عن الصهيونية، فيما يشكل الجهاد وسيلة لتحرير فلسطين[3]. ولكنها في الوقت نفسه حذرت من الصلح مع إسرائيل أو الاعتراف بها بوصفه خروجا عن الإسلام وإقرارا باغتصاب أرض إسلامية، انطلاقا من موقفها من الصهيونية على أنها حركة مغتصبة لأرض فلسطين، لا بد من مقاومتها لإزالة الاعتداء وعودة الحقوق إلى أصحابها، استنادا إلى أس الإسلام الذي لا يقر لأحد من أبنائه القبول أو الاعتراف بضياع أي جزء من ديار الإسلام حتى وإن بلغ به الضعف درجة تجعله عاجزا عن استرداده أو محاربة وهزيمة المغتصب، فهو مطالب

(1) حسين كروم، الإخوان المسلمون والصلح مع إسرائيل، الطبعة الأولى، القاهرة، شركة نادركو للطباعة والنشر، 1982، ص 7 ص 14-21.

(2) عبد الناصر، التيارات الإسلامية في مصر ومواقفها تجاه الخارج، مرجع سابق، ص63 ص72.

(3) المرجع نفسه، ص 65.

بالانتظار والاستعداد لاسترداد ما اغتصب منه، أو عليه الجهاد إلى ما لا نهاية بوصفه فريضة دينية، وردا للعدوان على الإسلام ذاته[1].

ومن ذلك المنظور عارضت جماعة الإخوان اتفاقيات السلام المبرمة مع الكيان الإسرائيلي ارتكازا إلى الضوابط الشرعية الإسلامية، ولأنها تخدم مصلحة الاحتلال على حساب الحقوق الفلسطينية المشروعة. ويخلق القرضاوي تمايزا بين تلك الاتفاقيات والهدنة، باعتبار الأولى تشكل «اعترافا كاملا بحق إسرائيل في الأرض الإسلامية وفي سيادتها عليها وبخروجها من اليد الإسلامية والعربية إلى الأبد، مما يستوجب الجهاد ضد العدو»[2]، بينما نفى المرشد العام السابق للإخوان المسلمين محمد مهدي عاكف «استعداد الجماعة لإعلان اعترافها بإسرائيل إذا عادت إلى حدود العام 1948»، باعتبارها «كيانا محتلا وغاصبا لأرض العروبة والإسلام لا بد من مقاومته لإزالة الاحتلال وعودة اللاجئين لديارهم باعتباره حقا لا يمكن المساومة عليه، وقيام دولة فلسطينية يعيش فيها اليهود والمسيحيون مع إخوانهم المسلمين ولا مكان للصهيونية العنصرية على أرض فلسطين»[3]، مطالبا «بإعداد القوة لمقاومة المستعمر وطرده بوصفها فريضة وحقا مشروعا (..) في وقت تشكل فيه المقاومة العقبة أمام المشروع الأمريكي الصهيوني في المنطقة العربية»، ومنتقدا «اللجوء إلى المفاوضات والمؤتمرات التي لم تفد قضية فلسطين، وإنما تعد مجرد وعود وعهود تقدمها أمريكا والصهيونية العالمية، بينما يشكل الكفاح سبيلا للخلاص، حيث ألقت صواريخ المقاومة الرعب في قلب الصهاينة الذين لم يتمكنوا من القضاء عليها، لكن لا بد من دعم المجاهدين ورفع شعار الجهاد سبيلنا والموت في سبيل الله تعالى أسمى أمانينا»[4]، ووفق الأمين العام الأسبق للتنظيم العالمي للإخوان في الغرب الشيخ كمال الهلباوي، «لن تستريح ضمائر الإخوان طالما هناك ظلم قائم على وجه الأرض، فإسرائيل دولة عدوان مدججة بترسانة نووية ولا تريد الاعتراف بالحدود أو تعيش في سلام مع جيرانها، على

(1) كروم، الإخوان المسلمون والصلح مع إسرائيل، مرجع سابق، ص 13-14.

(2) انظر: المجتمع، الكويت، 10/ 1/ 1995، ص 39-40.

(3) لقاء أجرته الباحثة مع المرشد العام السابق للإخوان المسلمين في مصر محمد مهدي عاكف، نشر في جريدة الغد، عمان، 11/ 10/ 2009، ص 1. وأيضا انظر: جريدة القدس العربي، لندن، 15/ 5/ 2009.

(4) جريدة الحياة، لندن، 17/ 4/ 2008.

غـرار عدوانهـا علـى لبنـان فـي تموز (يوليو) 2006 وسـجل جرائمهـا الحافل ضد الشعب الفلسطيني»[1].

ورغم أن جماعة الإخوان أدانت اكتفاء المطالبة العربية بالانسـحاب الإسـرائيلي من الأراضي المحتلة عام 1967، مقابل شمول المطالبة الإخوانية لكامل أرض فلسطين المحتلة، أعلنت الجماعة ترحيبها لإعلان الدولة الفلسطينية الحرة المستقلة على أرض الضفة الغربية وقطاع غزة خطوة على طريق التحرير الكامل لأرض فلسـطين، مؤكدة على الحق الطبيعي للشـعب الفلسـطيني في إقامة دولته على كل أرض فلسـطين دون الاعتبار للقرارات الأممية التي تضفي الشرعية على الكيان الصهيوني[2]، بينما صدرت تصريحـات مـن بعـض قـادة الإخـوان، مثل العضو السـابق في مكتب الإرشـاد (أعلى سـلطة تنفيذية داخل الجماعة) عبد المنعم أبو الفتوح، اعتبرت أن «المجتمع الدولي مطالب بتكوين دولتين فلسـطينية وإسـرائيلية حلا مؤقتا يقود فيما بعد لخطوة تأسـيس دولة ثنائية القومية في فلسـطين يتداول اليهود والمسـلمون والمسـيحيون على قيادتها كحل نهائي للصراع»، حيث إن «حماس قبلت بإنشاء دولة فلسطينية مستقلة على حدود 1967 وعاصمتها القدس»، لكن «يمكن تأجيل مسألة الاعتراف بإسرائيل حاليا، فالشيء الأساسـي هو التعايش بين البشـر سـلميا»، فيما نقل على لسـان نائب المرشـد العام السـابق للإخوان محمد حبيب قوله إن «الجماعة سـتعترف بإسـرائيل إذا ما عادت إلى حدود عام 1948». غير أن مكتب الإخوان سارع لنفي ذلك، مؤكدا ثباته على موقف المطالبة بتحرير أرض فلسـطين، وبإسـباغ الطبيعة الإسـلامية على القضية الفلسـطينية بضوابطها وأصولها المسـتمدة من شـرع الله تعالى، و«إن كان ثمة اجتهاد ففي السـبل والوسائل مع وجوب اتفاقها مع الغايات وتحقيقها للأهداف المرعية»[3]. غير أن ذلك يشي، بحسب البعض، عن موقف متراوح، فبحكم كونها جماعة تسعى نحو الشرعية والوجـود الفاعـل فـي الحقـل السياسـي من خلال قنوات مشـروعة وعبر التحالف مع بعـض الأحـزاب القائمـة والمشـاركة في الانتخابات البرلمانية، قـد يتطلب منها أحيانا مجاراة السياسة القائمة بموقف سياسي غير مستفز للحكومة بالنسبة للقضية الفلسطينية بمـا لا يظهرهـا بمظهـر الجماعة المتطرفة في وقت كانت تحرص فيه دوما على النأي

(1) المرجع نفسه.

(2) انظر في ذلك: جريدة الحياة، لندن، 24/ 6/ 2008.

(3) ورد في جريدة الحياة، لندن، 14/ 4/ 2007.

بنفسها عن أي أعمال عنف كانت تنفذها بعض الجماعات المتشددة، خاصة بعد سلسلة النكبات التي حاقت بالجماعة وتعرض قياداتها للسجن والعزل لفترات طويلة وحرمانها من الشرعية التي تمكنها من حرية العمل[1]، ولكن بحكم كونها جماعة إسلامية النهج تتخذ من الإسلام منظورها ومرجعيتها، فهي ملزمة بحكم العقيدة بالتحالف مع الانتفاضة الإسلامية في الأرض المحتلة وتسخير منافذها الإعلامية والاقتصادية لنصرتها ودعمها، وكثيرا ما يلجأ الإخوان في مواجهة هذه الأمور إلى إمساك العصا من المنتصف، دون التنازل عن الثوابت، بتأييد إيجاد طرح لحل القضية، وفي الوقت نفسه تأييد الانتفاضة والمطالبة بدعمها ومساندتها[2]، وبإدانة الممارسات العدوانية الإسرائيلية ضد الشعب الفلسطيني[3].

غير أن دور العقيدة الإسلامية وما تمثله من قوة دافعة ومؤهلة للعداء تجاه الصهيونية بوصفها العدو الرئيس في حلبة الصراع من أجل تحرير فلسطين، أسهم أحيانا في حركة التباعد بين الحركة الإسلامية والواقع الفلسطيني، حيث طغت الحلول السلمية على الحل العسكري وبرزت دعاوى الاعتراف بالكيان الصهيوني، مما شكل استفزازا كبيرا للحركة التي تعتقد أن الصراع مع اليهود لا يمكن حسمه بذلك، مما يعد «تناقضا مع الإسلام وانحرافا عن عقيدته»[4]، ومع ذلك، ترى جماعة الإخوان أن الظروف الحالية تجعل من خيار الجهاد غير ممكن نظرا للأوضاع المحيطة، فالجهاد الشعبي الإسلامي يحتاج إلى ظهير يتيح له فرصة الانطلاق في صورة دولة ونظام إسلامي أو نهضة إسلامية شاملة، وانطلاقه بغير ذلك سيؤدي إلى الاصطدام مع القوى الرسمية التي ستحول بين الحركة وممارسة الجهاد، وهي بذلك تعمد إلى التعليق النظري على الأحداث من خارج الانخراط العملي المباشر فيها، أي تأجيل قضية فلسطين ريثما يتم تحقيق مقدمات العودة الذاتية الداخلية للإسلام بأساليب الدعوة الفردية والتربية والتوجيه والإرشاد ليكون بمثابة أداة ضاغطة على أصحاب القرارات والقوى الفاعلة لتبني الحلول الإسلامية. ولعل من النتائج المترتبة على هذا الاتجاه فيما يخص القضية تأجيل مطلب الجهاد عمليا ريثما يتحقق شرطه الاجتماعي الداخلي

(1) الشيباني، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي: دراسة تحليلية، مرجع سابق، ص 144.

(2) الورداني، الحركة الإسلامية والقضية الفلسطينية، مرجع سابق، ص 43.

(3) جريدة القدس العربي، لندن، 19/ 2/ 2008.

(4) الورداني، الحركة الإسلامية والقضية الفلسطينية، مرجع سابق، ص 9.

بعودة المجتمع إلى الإسلام أفرادا وأنظمة لتوفر مناخا حرا لممارسة الجهاد الرسمي والشعبي دون موانع السلطة. ورغم أن هذا التيار شهد اتساعا مشهودا على المستوى الكمي الأفقي، لم يتغير مجمل الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية، وإذا كانت القدرة على مواجهة العدو وتجنب الهزائم هو مقياس درجة التغير الإسلامي داخل المجتمع، فإن الهزائم المتلاحقة والمتنامية في حجمها وتأثيرها دليل على أن هذا التغير المنشود لا يسير في طريق التقدم الفعلي الذي يتجاوز الأفراد والاتساع الكمي للتيار الإسلامي والمظاهر الإسلامية إلى قواعد المجتمع والنظام الاجتماعي برمته. ومن هنا يجد البعض أن هذه الإستراتيجية في العمل الإسلامي وفي تناول القضية الجهادية في فلسطين إذ تؤجل الموضوع الفلسطيني الجهادي بدعوة أولوية تحقيق مقدمات التغير الداخلي، فإنها تنتهي إلى الفشل في تحقيق الأمرين، وبالتالي فإن تأجيل القضية لم ينفع مسألة التحرير والجهاد المؤجلة كما لم ينفع في مسألة حل المشكلة الاجتماعية الداخلية، بفرض علاقة شرطية عضوية بين تغيير الوضع العربي وبين قضية التحرير ومجاهدة العدو الخارجي، فالجهاد لا يمكن أن يكون هدفا مؤجلا يأتي نتيجة لتغير الأوضاع الداخلية إسلاميا، عبر أسلوب الدعوة والنصح والإرشاد[1]، وقد وجدت تلك الإشكالية حضورها في الأراضي الفلسطينية المحتلة عبر انتحاء تيار من داخل صفوف الإخوان المسلمين، تأطر ضمن حركة الجهاد الإسلامي، صوب الخروج عن مسار الانكفاء الدعوي الخدمي إلى حيز العمل الحركي الجهادي بالمقاومة المباشرة ضد الاحتلال الإسرائيلي، وهو الأمر الذي تبنته حماس فيما بعد مع اندلاع انتفاضة عام 1987.

وقد أثرت العوامل الداخلية التي أحاطت بجماعة الإخوان في مسار تعاطيهم مع الصراع العربي-الإسرائيلي، وذلك منذ بدء تشكلهم عام 1928 واعتمادهم النهج التدريجي في العمل بالتنقل من مرحلة التأسيس إلى التكوين فالتنفيذ متوسلا الجهاد المسلح على أرض فلسطين عامي 1948 و1967[2]، وسط اضطراب في العلاقة

---

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: خالد صلاح الدين، «الاتجاه الإسلامي: الموقف العام من القضية الفلسطينية (1948- 1986).. نقد وعرض»، تحرير وتقديم عبد الله النفيسي، في الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية.. أوراق في النقد الذاتي، مرجع سابق، ص 101-115.

(2) منير شفيق، «حول نظرية التغيير»، في المرجع نفسه، ص 382. وكذلك انظر: عبد الله النفيسي، «الإخوان المسلمون في مصر: التجربة والخطأ»، في المرجع نفسه، ص 209-211.

مع الحكومات المتتالية[1]، خاصة بعد اغتيال السادات على يد تنظيم الجهاد أثناء الاستعراض السنوي في ذكرى حرب تشرين الأول (أكتوبر) 1981، وذلك بعد زيارته القدس وإلقاء خطاب في الكنيست ومن ثم توقيعه المعاهدة مع الجانب الإسرائيلي[2].

غير أن الجماعة حققت حضورا فاعلا في الانتخابات البرلمانية المتوالية، ومنها عام 2001 بحصولها على 17 نائبا، أردفته بنصر انتخابي هام في الانتخابات التشريعية عام 2005 بحصولها على 88 مقعدا في مجلس الشعب. ولكن الخط البياني بدأ يتراجع في الآونة الأخيرة، بإخفاقها في انتخابات مجلس الشورى التي تشرف عليها وزارة الداخلية وليس القضاء، فيما ضيق تعديل المادة الخامسة من الدستور المصري مع بداية 2007 من هامش عملها السياسي بنصه عدم السماح لأي جماعة دينية أو جماعة ترفع شعارات دينية بخوض الانتخابات[3]، مما دفعها إلى تكثيف نشاطها في منابر المؤسسات شبه الرسمية والمجالس المحلية والنقابية والاهتمام بالدعوة والتربية لإصلاح الفرد والأسرة والمجتمع والانتشار كقوة سياسية كبيرة في القرى والمدن والجامعات والمؤسسات[4].

لقد برزت إشكالية العلاقة بين الحكومة المصرية السابقة والإخوان أثناء العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة في 27/ 12/ 2008، في ظل موقف الجماعة المناهض

---

(1) عدلي أبو طاحون، سوسيولوجيا التطرف الديني: جذور ومظاهر التطرف الديني بين أتباع الديانات السماوية مع دراسات للواقع المصري، الطبعة الأولى، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، 1999.

(2) عصام العريان، «عوائق المشاركة السياسية في مصر»، تحرير عزام التميمي، في مشاركة الإسلاميين في السلطة، الطبعة الأولى، لندن، منظمة الحرية للعالم الإسلامي ومركز أبحاث الديمقراطية في جامعة ويستمنستر، 1993، ص 218-219.

(3) لمزيد من التفاصيل انظر: حسن نافعة، «مصر.. إلى أين؟ انتخابات الرئاسة في مصر وتأثيراتها المحتملة في عملية التحول الديمقراطي: رؤية تحليلية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 320، تشرين الأول (أكتوبر) 2005، ص 6-25. وانظر أيضا: ثناء عبد الله، «ملامح وآفاق التحول السياسي في مصر»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 328، حزيران (يونيو) 2006، ص 49-59.

(4) حسن بكر حسن، «الجماعات الإسلامية العنيفة في مصر»، تحرير محمد أشتية، في الفكر السياسي للحركات الإسلامية: تجربة مصر والأردن وفلسطين، الطبعة الأولى، البيرة، المركز الفلسطيني للدراسات الإقليمية، 2000، ص 31-34. وكذلك انظر: عبد العظيم رمضان، جماعات التكفير في مصر: الأصول التاريخية والفكرية، الطبعة الأولى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995، ص 219-220.

للاحتلال الإسرائيلي ومطالبتها الدائمة للسلطات بفتح معبر رفح (الواقع على حدود القطاع مع مصر) أمام المرضى والجرحى من أهالي غزة والمساعدات الغذائية والإنسانية المتدفقة على القطاع، الذي أغلقته السلطات في أيام العدوان ولم تفتحه إلا لأيام معدودة فقط لاستقبال عدد محدود من المرضى والسماح بدخول بعض المساعدات للقطاع، الأمر الذي انتقدته الجماعة وفسرته على أنه نتاج رضوخ لضغوط خارجية خوفا من تسلل عناصر من حماس إلى الأراضي المصرية أو تسرب الأسلحة للقطاع، كما انتقدت تعرض الجماعة للاضطهاد من الحكومة وعارضت حملات الاعتقال التي طالت أعضاءها بسبب موقفهم المناهض لحصار غزة وتوليهم جمع التبرعات لقوافل الإغاثة التي منعت الحكومة من وصولها للقطاع[1]. وقد ألقت العلاقة المضطربة بين الحكومة السابقة والجماعة بظلالها على علاقة الحكومة بحماس التي لم تخل من التوتر، بسبب القلق المصري من امتدادات حماس للإخوان في مصر، ومن المد الإسلامي السياسي الذي تعاني الحكومة من تبعاته الداخلية، وبسبب الأوضاع الداخلية المصرية المتوترة نتيجة الأزمات الاقتصادية والسياسية. وقد انعكس ذلك في جلسات الحوار الفلسطيني التي استضافتها القاهرة زمن القيادة السابقة، حيث كثيرا ما كانت حماس تتهمها بالانحياز إلى رئاسة السلطة الوطنية وحركة فتح، خاصة مع إخفاق التوصل حينها إلى اتفاق. ورغم أن جماعة الإخوان كانت تؤكد أن «حماس تشكل جزءا من مدرسة الإخوان ولكنها ليست متداخلة تنظيميا معهم»[2]، لم يبدد ذلك مخاوف الحكومة المصرية السابقة استنادا إلى العلاقة التاريخية التي ربطت جماعة الإخوان بالساحة الفلسطينية.

ويتوازى التضييق الداخلي على الإخوان مع ضغوط خارجية تطالب بتحجيم دور الجماعة وتقليص دورها في الحياة السياسية، في ظل قلق غربي من تنامي المد الإسلامي السياسي، أخذ مداه بعد أحداث 11/ 9/ 2001، في ظل دعوة الجماعة للعودة لروح الإسلام واستنهاض الأمة الإسلامية من خلال مشروع للمقاومة والنهضة[3]، بعدما جرى تغييب الشرع الإسلامي والحكم بقوانين لا تستمد شرعيتها من شرع

(1) بيان صادر عن جماعة الإخوان المسلمين في مصر في 13/ 12/ 2008، ونشر في: جريدة القدس العربي، لندن، 14/ 12/ 2008.

(2) ورد في جريدة الحياة، لندن، 14/ 4/ 2007.

(3) توفيق الواعي، الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين: دراسة تحليلية ميدانية موثقة، الطبعة الأولى، الكويت، مكتبة المنار الإسلامية، 2001، ص 293.

اللّٰه تعالى[1]، ومناهضتها للربط الغربي بين المقاومة و«الإرهاب»، ومطالبتها بالتخلص من التبعية والاستعمار[2]، غير أنها ترى، استنادا إلى مقولات التلمساني، أن «الولايات المتحدة أقوى دول الأرض من الناحية المادية وأنه من الممكن تغيير موقفها من المسلمين وبناء سياسة تصرفاتها على أساس العدالة والإنصاف النزيه»[3]، بما يشي بتفكير واقعي أدانته الاتجاهات الإسلامية الأخرى ورأت فيه تخاذلا وتراجعا عن جوهر دعوة الإسلام التي لا تخشى في اللّٰه أحدا[4]. ومع ذلك، حملت جماعة الإخوان الغرب مسؤولية المأزق العربي بهدف القضاء على كل ما هو إسلامي ومحاربة الدعوة للعودة إلى تعاليم الإسلام، مع الأخذ بالاعتبار غياب موقف ورؤية عربية موحدة تجاه القضايا الجوهرية ذات الطابع القومي، وعلى رأسها قضية فلسطين[5]. وثمة من يرى أنه لم يكن من السهل المضي بمشروع الشرق ألأوسط أو محاولات دمج إسرائيل في المنطقة في ظل تنامي الشعور الإسلامي الرافض حضاريا ودينيا وواقعيا للمشروع، فأصبح التيار الرافض له عقبة في مواجهة القوى والأنظمة المساندة له، ولذا حاولت القوى الصهيونية استغلال الفرصة لوصم الحركات الإسلامية بالخطر الحقيقي على الأنظمة العربية الحاكمة وعلى إسرائيل والمصالح الغربية، مقابل توصيف نفسها بمثابة الدرع الواقي وأداة حماية المصالح الغربية والأمريكية في مواجهة ذلك العدو في المنطقة، بما يجعلها في خندق دفاعي واحد مع الغرب، وهو الأمر الذي تجسد في 11 سبتمبر، وذلك بهدف إسباغ الشرعية على ممارستها القمعية ضد الشعب الفلسطيني وحركات المقاومة الإسلامية في الأراضي المحتلة، وتوظيف آلة إعلامها لاستثمار بعض الحوادث لتشويه صورة الإسلام[6].

(1) حسن دوح، 25 عاما في جماعة الإخوان، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الاعتصام، 1983، ص 28.

(2) توفيق الواعي، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية: شبهات وردود، الطبعة الأولى، الكويت، مكتبة المنار الإسلامية، 2001، ص 191. وانظر: حميد عنايت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة عن الفارسية إبراهيم الدسوقي شتا، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1988، ص 175.

(3) عمر التلمساني، الخروج من المأزق الإسلامي الراهن، الطبعة الأولى، القاهرة، الوفاء للطباعة والنشر، د.ت، ص 4-6.

(4) أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران، مرجع سابق، ص 99-100.

(5) التلمساني، الخروج من المأزق الإسلامي الراهن، مرجع سابق، ص 6 وص 16-17 وص 46-47.

(6) الواعي، الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين: دراسة تحليلية ميدانية موثقة، مرجع سابق، ص 306-308.

ولكن رغم حملات التضييق الداخلية والخارجية المتواترة على جماعة الإخوان المسلمين بسبب مواقفها المناهضة للاحتلال الإسرائيلي، بوصفه كيانا استعماريا استيطانيا محتلا للأرض الفلسطينية، وتأييدها للمقاومة الفلسطينية ومطالبتها بتحرير كامل أرض فلسطين التاريخية ومناصرتها لحق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره، فإن ذلك لم يصب ثوابت الجماعة التي ترتكز على المرجعية الإسلامية، رغم أن مسار المواجهة المباشرة ضد الاحتلال الذي برز عامي 1948 و1967، قد اختلف فأخذ صورا مختلفة من الدعم المستمر للمقاومة، خاصة في ظل فشل مسار التسوية السلمية منذ انطلاقه في مؤتمر مدريد عام 1991.

## المبحث الثاني

## جماعة الإخوان المسلمين في الأردن

يشكل تعاطي الإخوان المسلمين في الأردن مع الصراع العربي-الإسرائيلي جزءا متأصلا من مسار الجماعة، بجناحها السياسي الممثل في جبهة العمل الإسلامي، منذ وجودها على الساحة السياسية الأردنية، الأمر الذي انعكست مخرجاته في رؤيتها وموقفها من الصراع، سببا وإدارة وحلا، وفي ممارساتها العملية تجاهه.

ولئن شكلت الجماعة امتدادا فكريا وتأسيسيا وتنظيميا للحركة الأم في مصر، وجد التأكيد عليه في أول نظام أساسي لجماعة الإخوان المسلمين في الأردن عام 1953، الذي يعتمد على النظام الأساسي لجماعة مصر ولائحته الداخلية، وذلك من خلال تأكيد الجماعة الالتزام بقرارات القيادة العامة، أي المرشد العام ومكتب المرشد العام ومجلس الشورى العام، والتشاور والاتفاق معها قبل اتخاذ القرار، وبأنها جزء من الجماعة الأم في مصر، وبارتباطها بالتنظيم العالمي للإخوان، معتبرة نفسها بموجب النظام الجديد هيئة إسلامية عامة شاملة وليست حزبا سياسيا، أو هيئة خيرية[1]، فإن مسار الإخوان في الأردن يختلف عن مسار الإخوان في مصر، بحكم طبيعة علاقتهم مع نظرائهم في الأراضي الفلسطينية المحتلة، وطبيعة العلاقة السائدة مع النظام السياسي الأردني، التي شابها التذبذب بين التقارب والتفاهم والتوتر والتباعد، دون التصادم العنيف، مما انعكس على نشاطهم وتحركاتهم، التي تأثرت أيضا بحالة فرض الأحكام العرفية عام 1967 والحظر المفروض على الأحزاب السياسية منذ العام 1957 وتعطيل الانتخابات النيابية منذ العام 1967 (باستثناء الانتخابات التكميلية عام 1984)، والتي أعيد النظر فيها لجهة إلغائها بعد العام 1989، بوصفها استحقاقات فرضتها المرحلة والتطورات المتلاحقة على الصعيدين الداخلي والخارجي.

وتتباين الآراء حول تاريخ تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في الأردن، بين

(1) دراج، باروت، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 59- 60.

من يرجعه إلى العام 1934 إثر لقاءات إخوان الأردن مع الجماعة في مصر[1]، فيما يعيده آخرون إلى العام 1943 توقيتا زمنيا لموقفهم ونشاطهم من القضية الفلسطينية، مقابل تأريخه في 19/ 11/ 1945[2]، وموافقة مجلس الوزراء للوجيه إسماعيل البلبيسي، والمجموعة التي يمثلها، على تأسيس جمعية الإخوان المسلمين، التي افتتحت برعاية الملك الراحل عبد الله بن طلال، بينما يرجع الأمين العام السابق لحزب جبهة العمل الإسلامي إسحق الفرحان تاريخ العمر الزمني للحركة الإسلامية إلى افتتاح أول مركز للإخوان تأسس عام 1946[3].

وقد فرض مسار العلاقة المتذبذب بين إخوان الأردن والنظام السياسي حضوره وتأثيره في طبيعة عملهم ونشاطهم، بسبب التواجد البريطاني في البلاد وغياب الحريات[4]، ومطالبتهم بتطبيق الشريعة الإسلامية وانتقادهم لجوانب السلوك السياسي الداخلي للنظام، بينما تأزمت العلاقة في العام 1993 حينما حلت الحكومة البرلمان تمهيدا لتمرير قانون جديد للانتخابات يتجاوب مع تطورات عملية السلام مع الجانب الإسرائيلي التي أفضت إلى معاهدة وادي عربة عام 1994. وقد خاض الجناح السياسي للإخوان الممثل في جبهة العمل الإسلامي (تأسس في 8/ 12/ 1992) الانتخابات التي جرت في نفس العام وحصل على 19 مقعدا، فيما انضم عضوان من خارج القائمة وستة من النواب المستقلين مما رفع العدد الإجمالي لكتلة الجبهة إلى 22-23 نائبا من أصل 80 مقعدا، في مجلس النواب الثاني عشر 1993-1997، غير أن تمرير المعاهدة بأغلبية 55 صوتا، تمهيدا لإقرارها، أدى إلى انسحاب نواب الجماعة من البرلمان. وقد قاطعت جماعة الإخوان انتخابات العام 1997 «بعد مشاورات عديدة لقواعدها وترجيح المصلحة على المفسدة، احتجاجا على السياسات الحكومية الداخلية وعلى موقفها من

(1) نيفين مسعد، «جدلية الاستبعاد والمشاركة: مقارنة بين جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر وجماعة الإخوان المسلمين في الأردن»، في الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة، الطبعة الثانية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص 245.

(2) أمنون الكخن، «الإخوان المسلمون»، تحرير موسى زيد الكيلاني، في الحركات الإسلامية في الأردن، الطبعة الأولى، عمان، دار البشير، 1990، ص 27.

(3) جريدة الرأي، عمان، 3/ 6/ 2009.

(4) جيمس بيسكاتوري، الحركات الأصولية الإسلامية وأزمة الخليج، ترجمة أحمد البغدادي، الطبعة الأولى، الكويت، مؤسسة الشراع العربي، 1992، ص 167.

العملية السلمية والتطبيع مع الكيان الإسرائيلي ورفضها تغيير نظام الصوت الواحد»[1]، وهي نفس أسباب مقاطعتها لانتخابات 2010. غير أن تراجعا أصاب وضع الجبهة في الانتخابات النيابية، حيث حصدت ستة مقاعد فقط في انتخابات العام 2007 من أصل 110، بينما شغلت 17 مقعدا في الدورة السابقة لمجلس 2003، مما أدى إلى استقالة مجلس شورى الجماعة (أعلى هيئة قيادية تضم 51 عضوا)، وإجراء انتخابات لمنصب المراقب العام للجماعة فاز فيها الدكتور همام سعيد، ممثل تيار الصقور، فيما أقر الأمين السابق للجبهة زكي بني إرشيد بخطأ الإسلاميين في المشاركة، بسبب غياب النزاهة والشفافية وحدوث التزوير فيها[2].

وتفرض العلاقة بين تنظيم إخوان الأردن وحركة حماس نفسها في المسائل التنظيمية والسياسية للجماعة، فبعد ضم الضفة الغربية للأردن عقب العام 1948، دمجت الجماعة في إطارها فروع الإخوان في الضفة، فيما توحد تنظيما الجماعة الأردني والفلسطيني عام 1978. وقد أثيرت مؤخرا إشكالية ازدواجية التنظيم، في ظل الخلاف الدائر داخل الجماعة بين ما يعرف «بتيار الصقور» المتشدد و«تيار الحمائم»، بسبب رفض إخوان الأردن المقربين من حماس ما أقره «إخوتهم» في لجنة المصالحة داخل مجلس الشورى من توصيات لجهة حل قضية الازدواجية في الجماعة بين التنظيمين الأردني والفلسطيني، عبر تخيير أعضاء في حزب الجبهة بالارتباط في أحدهما، حيث تحظر القوانين الأردنية ازدواجية التنظيم ووجود ولاء لتنظيم غير أردني. وكانت لقاءات متبادلة جرت بين حماس والجماعة في الأردن، وقيادات تيار الصقور مع مشعل في دمشق، قد أفشلت مشروع «الفك» وأبقت ازدواجية العضوية في المجلسين الاستشاريين لحماس وشورى الإخوان معا[3]. وتعد تلك الإشكالية بنيوية وليست عابرة، إذ ستحدد علاقة إخوان الأردن بحماس وبالنظام الأردني، كما تصيب تنظيم ما يعرف ببلاد الشام مقابل تشكيل تنظيم مستقل لإخوان فلسطين. ويشكل هذا الموضوع مصدر تضييق حكومي على الجماعة بضرورة الالتزام بالقوانين الأردنية المرعية، خاصة في ظل توتر العلاقة بين الحكومة وحماس منذ نهاية التسعينيات، والتي أدت إلى إغلاق مكاتب الحركة في الأردن، واستمرت بعد فوز الحركة في

(1) إبراهيم، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مرجع سابق، ص 30-31.

(2) جريدة الحياة، لندن، 4/ 12/ 2008.

(3) جريدة الغد، عمان، 15/ 8/ 2009.

انتخابات «التشريعي» 2006 وتشكيلها الحكومة، ومن ثم سيطرتها على قطاع غزة في 2007. ورغم أن انفراجا جزئيا حدث في العلاقات بين الحكومة وحماس، تخلله لقاءات بعض قادة الحركة مع مسئولين أردنيين في عمان[1]، غير أن التطورات الإقليمية والدولية والدفع تجاه «حل الدولتين» بشأن إقامة الدولة الفلسطينية على حدود عام 1967، ومناهضة حماس للعملية السلمية، حال دون استمراره. ويضاف إلى ذلك علاقة الحكومة المتوترة مع جماعة إخوان الأردن، في ظل مطالبة الأخيرة للحكومة «بعدم التضييق عليها، وتشكيل جبهة داخلية متماسكة لمواجهة المخططات الصهيونية التي تستهدف الأردن بطروحات التوطين و«الوطن البديل» التي ترفعها الحكومة اليمينية الإسرائيلية، ووسط الممارسات العدوانية الإسرائيلية ضد الشعب الفلسطيني»[2].

وترتكز جماعة الإخوان في الأردن، وجبهة العمل الإسلامي، إلى المرجعية الإسلامية في منظورها تجاه الصراع العربي الإسرائيلي، وجوهره القضية الفلسطينية، فتعتبر أن الصراع ديني بالدرجة الأولى، ليس بسبب الأهمية الدينية للقدس المحتلة فقط، وإنما لأن فلسطين بكاملها «وقف إسلامي لا يتعين التفريط فيه أو التنازل عنه»، وترى أن «الإسلام هو الحل»، «فلا تحرير لفلسطين إلا بإقامة الإسلام واتباع الجهاد، وتحريرها واجب على العرب والمسلمين، ولا يحق إعطاء الشرعية للاحتلال الإسرائيلي على أي جزء من أرضها المباركة، فالصراع مع اليهود صراع عقائدي حضاري لا تنهيه اتفاقات سلام، وهو صراع وجود وليس صراع حدود»[3]. وقد غلب على نشاط الجماعة في مرحلة التأسيس الطابع الخيري الاجتماعي والدعوي بوسائل سلمية مما أضفى على توجهاتها سمة الاعتدال. وتنظر الجماعة إلى الإسلام بوصفه إطارا شموليا، إلا أن أهدافها الكبرى المتعلقة بالرجوع إلى شرع الإسلام ووحدة المسلمين والدفاع عن مقدساتهم، جعلها على تماس مباشر مع الشأن السياسي[4].

غير أن تعاطي الجماعة مع الصراع يعود إلى الثلاثينيات، بانخراط مؤسسها

(1) جريدة الحياة، لندن، 4/ 12/ 2008.

(2) جريدة القدس العربي، لندن، 25/ 11/ 2010.

(3) بيان جبهة العمل الإسلامي حول «العدوان الصهيوني على فلسطين ولبنان»، نشر في جريدة القدس العربي، لندن، 31/ 7/ 2006.

(4) دراج، باروت، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 454-455.

عبد اللطيف أبو قورة في صفوف المقاتلين الفلسطينيين في ثورة 1936. ولكن حرب عام 1948 شكلت البوابة الأوسع لانخراطها في العمل السياسي والمقاومة المباشرة، فشكلت كتيبة من المتطوعين وخاضت عدة معارك استشهد فيها عدد من أفرادها، ومهاجمة المستعمرات اليهودية الواقعة شمال فلسطين، وشكلت لجنة لشراء السلاح ودعم المجاهدين وجمع التبرعات والمساعدات، وفتحت باب التطوع للمشاركة في الجهاد[1]. وقد تمسك الإخوان بعد النكبة بهدف تحرير فلسطين، ومطالب تطبيق أحكام الشريعة لتحقيق الهدف. وقد شهدت الفترة بين العامين 1953 و1957 أحداثا وتحركات شعبية واسعة، في خضم الرد الشعبي على حرب 1948، وحاول الإخوان التركيز على البعد الإسلامي للقضية الفلسطينية من خلال عقد المؤتمرات، مثل المؤتمر المنعقد في القدس عام 1953 الذي طالب بنصرة القضية وإشراك المسلمين في الصراع من أجل فلسطين، وقد تشكل مكتب المؤتمر للإشراف على جمع التبرعات وإنفاقها على مشاريع لدعم القضية الفلسطينية، خاصة القدس المحتلة، ورغم تقييد الحكومة لعمله إلا أنها رفعت الحظر عنه في العام 1956. غير أن التيار المسيطر على إخوان الأردن وفلسطين ابتعد عن المواجهة المباشرة مع الاحتلال الإسرائيلي بعد 1948، مستبعدين تحقيق حركة فتح نتائج إيجابية بالعمل المسلح بسبب مواقف الدول العربية من المقاومة. ورغم أن الأمور قد تغيرت بعد العام 1967، بعدما بات تصعيد العمل المسلح ضرورة من ذي قبل، إلا أن الإخوان حافظوا على تحفظاتهم واعتقادهم باعتماد كفاءة المقاومة على أسلمة المجتمعات العربية بسبب الأنظمة العربية المناهضة للإخوان. ومع ذلك، كانوا أكثر إيجابية من السابق فيما يخص العمل المباشر ضد الاحتلال، الذي انعكس في خطابهم الداعي إلى إحياء الجهاد المسلح والمنتقد للأنظمة العربية كلما لاح تأجيل حرب التحرير. وقد أيد الإخوان تشكيل قوى قتالية من الفلسطينيين ضد الاحتلال الإسرائيلي، الحرس الوطني، وبعد أن ظهر لهم ضعف الأنظمة العربية في تقديم الدعم للفلسطينيين، طالبوا باعتماد الفلسطينيين على أنفسهم، ورفض جميع عروض توطين اللاجئين والتعويض والوقوف إلى جانب حقهم في العودة إلى ديارهم وأراضيهم، في ظل وجود زهاء مليوني لاجئ فلسطيني على الأراضي الأردنية، مسجلين لدى وكالة (الأونروا)، كما جمعوا التبرعات لأهداف مرتبطة بالكفاح ضد

(1) صالح، التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد (1917- 1948)، مرجع سابق، ص 477.

الاحتلال، وسعوا إلى التعاون الجزئي مع فتح عام 1968 بإقامة معسكر لهم في الأردن، ولكن عند أزمة 1970 (أحداث أيلول) بين الأردن والفلسطينيين، اتخذ الإخوان في الأردن موقفا محايدا أتبعوه بتفكيك المعسكر ومساندة النظام الأردني[1].

لقد أبرزت هزيمة 1967 وضعا رفع فيه شعار إزالة آثار العدوان عن الأراضي العربية المحتلة في ذلك العام، بينما ظهرت في الساحة الأردنية حالة ازدواجية السلطة بين المقاومة الفلسطينية والسلطة الأردنية، وسيادة حالة استقطاب حاد بينهما، وسط جدل أثير داخل صفوف الإخوان حول المشاركة في العمل الفدائي، مع الشعور بالمنافسة والإحساس بخطر التهميش. وينتقد الإخواني عبد الله عزام تأخر جماعة الإخوان في التحرك للجهاد، واتسام موقفها بالحذر رغم انخراط بعض أفرادها في صفوف حركة فتح، دون تطوير قاعدة عسكرية خاصة بهم[2]، حيث شاركوا عبر فتح في إقامة ثلاثة معسكرات فدائية كانوا يعملون ضمنها حتى أواخر 1970، ونفذوا من خلالها عدة عمليات. وقد أمد تنامي نفوذ ونشاط الإسلاميين في الساحة العربية في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات وصعود الثورة الإيرانية مع تأثيراتها، الإخوان بالقوة وخلق مناخا ملائما لتطورهم ونموهم على حساب الاتجاهات الأخرى. وقد كان للحركة تحركات على المستوى السياسي، فشاركت في مظاهرات ضد الاعتداءات الإسرائيلية على جنوب لبنان عام 1978، ودعت إلى التضامن مع المقاومة الفلسطينية واللبنانية، فيما شكلت النقابات المهنية، التي تتغلغل الجماعة داخل صفوفها، جبهة مساندة للبنانيين والفلسطينيين في معركة الجنوب، كما عارض الإخوان في مجلس النواب المعاهدة الأردنية-الإسرائيلية عام 1994، وحذرت من إلغاء القوانين التي تحظر بيع العقارات لليهود، وتعزيز العلاقات مع الولايات والاحتلال الإسرائيلي، وذلك وسط توتر العلاقة مع الحكومة، ونشوب خلافات داخل حزب الجبهة وجماعة الإخوان، ليس ضمن التقسيم التقليدي بين «الحمائم» و«الصقور» فقط، وإنما، أيضا، في ظل ظهور تيارات تقليدية وتحديثية وبراغماتية وتكفيرية متشددة من مسألة المشاركة في الحكومة[3].

لقد تغير موقف جماعة الإخوان وحزب الجبهة في الأردن مع اندلاع الانتفاضة

(1) مسعد، أحمد، السياسات الخارجية للحركات الإسلامية، مرجع سابق، ص 208-209.

(2) استلهم عزام أفكاره من سيد قطب وقاد تيارا متشددا في الجماعة الأردنية في السبعينيات. انظر: عبد الله عزام، حماس: الجذور التاريخية والميثاق، الطبعة الثانية، بيشاور، مكتب خدمات المجاهدين، 1990.

(3) دراج، باروت، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، مرجع سابق، ص 484- 498.

الفلسطينية عام 1987، فبرز مفهوم الجهاد بشكل واقعي وليس مجرد الرؤية التقليدية له التي كان يطرحها الإخوان، من خلال المطالبات المتواترة بتعبئة الشعب الفلسطيني العربي الإسلامي لمواجهة شاملة قبل إنشاء المجتمع الإسلامي الصحيح، في ظل وجود أجيال إخوانية جديدة لم تعد تتقبل فكرة الجدال المتعلق بتأخير الجهاد، مع الأخذ بالاعتبار تأثير قيام حركة الجهاد الإسلامي في هذا التحول. وقد دان إخوان الأردن مؤتمر مدريد للسلام، بوصفه مقدمة لإنهاء القضية الفلسطينية وليس حلها وتكثيف الوجود الصهيوني غير القانوني في الأرض المحتلة، مؤكدين «عدم أحقية أي حاكم عربي أو مسلم بالتفريط بأي شبر من أرض فلسطين، ووجوب الجهاد على الجميع إذا وطأ العدو شبرا من أرض مسلمة»، وفق تعبير القيادي الإخواني بني إرشيد[1]، ومن هذا المنطلق رفضت الجماعة والجبهة عملية السلام ونهج المفاوضات مع الجانب الإسرائيلي واتفاقيات السلام المبرمة معه، مقابل دعوة الجهاد والمقاومة على كل المستويات، وفي مقدمتها الجهاد المسلح، بما يتناقض مع توجه السلطة الفلسطينية والدول العربية المؤيدة للسلام مع إسرائيل. واعتبر الإخوان اتفاق أوسلو خطوة لإضفاء الشرعية على احتلال معظم الأراضي الفلسطينية وبداية لتغلغل الصهيونية في جسد الأمة، منتقدين سياسة الحكومة الأردنية في التضييق على نشاطهم المناهض للاحتلال بمنع فعاليات وتظاهرات تقف الجماعة وراء تنظيمها، وبمحاكمة عدد من المنتسبين إليها ممن يحاولون التوجه إلى الأراضي المحتلة بهدف مشاركة الشعب والمقاومة الفلسطينية في تصديهم لقوات الاحتلال[2].

وتدعم جماعة الإخوان حركة حماس في موقفها تجاه ضغوط اللجنة الدولية الرباعية بشأن رفض الاعتراف بإسرائيل وبالاتفاقيات المبرمة مع منظمة التحرير ونبذ «العنف»، مثنية على مبادئ الحركة الثابتة وصمودها في وجه العدوان ورفضها تقديم التنازلات، حيث اعتبر القيادي الإخواني همام سعيد أنه «لا مجال للتنازل عن أي ثابت من ثوابت الأمة في القضية الفلسطينية، أو الاعتراف بدولة اليهود على أرض فلسطين، وإنهاء الجهاد بوصفه السبيل الوحيد لتحرير فلسطين»، مطالبا «الأمة بالبقاء في حالة تأهب لتحرير كامل فلسطين لكي تعود لأهلها وإخراج من جاء إليها من اليهود

(1) جريدة السبيل، عمان، 25/ 7/ 2006.

(2) عمرو حمزاوي ودينا بشارة، الحركات الإسلامية في العالم العربي وحرب لبنان 2006، بحث كارنيغي رقم 79، واشنطن، مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، شباط (فبراير) 2007.

الغرباء»[1]، الأمر الذي تجسد من خلال مطالبة الإخوان في المجلس النيابي بإصدار مشروع قانون يعتبر فيه فلسطين كاملة من النهر إلى البحر، في رد على مقولات الوطن البديل والتوطين التي ترفعها الحكومة اليمينية الإسرائيلية[2]. وتعتبر الجماعة أن القبول بالتهدئة المؤقتة زمنيا ليس سياسة إستراتيجية وإنما عبارة عن تكتيك يدخل في إطار المناورة السياسية وفق المعطيات المطروحة دون المس بالثوابت، وذلك في معرض تعليقها على قبول حماس بالتهدئة مع الاحتلال الإسرائيلي. وقد أيدت الجماعة سيطرة حركة حماس على قطاع غزة، واعتبرت أن ما قامت به أمر مبرر في ضوء استهداف السلطة الفلسطينية لها، من أجل حماية المقاومة، كما دعمت الحركة في تصديها، إلى جانب الفصائل الوطنية وجموع الشعب الفلسطيني، للعدوان الإسرائيلي على القطاع في 27/ 12/ 2008، ووقفت وراء تنظيم المظاهرات والمسيرات الشعبية الضخمة التي عمت مختلف محافظات المملكة الأردنية تنديدا بالمجازر الإسرائيلية في القطاع ونصرة للشعب الفلسطيني، وقد انسجم الموقف الرسمي هنا مع الموقف الشعبي، في ظل تحرك رسمي لوقف العدوان[3]. مثلما نددت بالعدوان الإسرائيلي على لبنان في تموز (يوليو) 2006، مؤكدة أن صمود وثبات المقاومة والشعب اللبناني دفع قوات الاحتلال إلى الانسحاب دون تحقيق أهدافها، حيث نظرت إلى العدوان بصفته جزءا من مشروع أمريكي صهيوني لإعادة رسم الخريطة السياسية للشرق الأوسط وتفتيت الأمة إلى كيانات مذهبية متعددة، والقضاء على المقاومة الموجودة في الأراضي الفلسطينية المحتلة وفي لبنان والعراق، مؤكدة أن تسوية الصراع الوجودي مع اليهود مستحيلة من خلال الوسائل السلمية[4]. واعتبرت فتوى صادرة عن لجنة علماء الشريعة في جبهة العمل الإسلامي، المسؤولة عن وضع سياسات الحزب الدينية، أن دعم مقاومة حماس وحزب الله ضد إسرائيل «واجب ديني»، داعية إلى «وحدة الصف والعمل للمقاومة والجهاد»[5]، وهم في ذلك يساوون بين حزب الله وحماس، بصفتهما قوتين مقاومتين ضد الاحتلال يستوجب دعمهما.

(1) جريدة الحياة، لندن، 25/ 5/ 2008.

(2) جريدة الغد، عمان، 9/ 6/ 2009.

(3) جريدة الغد، عمان، 28/ 12/ 2008.

(4) بيان الإخوان المسلمين في الأردن حول الوضع في فلسطين ولبنان صدر في 13/ 7/ 2006.

(5) فتوى لجنة علماء الشريعة في جبهة العمل الإسلامي وردت في البيان نفسه.

## المبحث الثالث

# جماعة الإخوان المسلمين في سورية

يجد الصراع العربي-الإسرائيلي حضوره البارز في العقيدة الفكرية والسياسية لجماعة الإخوان المسلمين في سورية، بما ينعكس جليا في تصوراتها لأسبابه وحلوله وسبل التعاطي معه، ليس فقط تجاه القضية الفلسطينية، التي شغلت حيزا هاما من فكرها وخطابها وتحركاتها، وإنما أيضا حيال الجولان السوري والجنوب اللبناني المحتلين، دون التجاوز عن الأوضاع السياسية الداخلية السورية، والشأن الداخلي المتعلق بالجماعة نفسها، إضافة إلى العوامل الخارجية، التي تركت جميعها، ولا تزال، بصماتها على حضور ونشاط الإخوان.

ويعود تعاطي الإخوان المسلمين في سورية مع القضية الفلسطينية إلى ثلاثينيات القرن المنصرم، من خلال اتصالاتهم مع جماعة الإخوان المسلمين في مصر التي أسفرت عن إنشاء فرع للحركة الأم في دمشق عام 1937 مهدا لتأسيس الجمعيات الخيرية الإسلامية للدعوة إلى الإسلام ورفع راية الجهاد تحت راية الإسلام ضد الاستعمار، التي شكلت نواة تأسيس الجماعة عام 1945 نتيجة دمج «شباب محمد» و«الشبان المسلمون»، وانتخاب مصطفى السباعي مراقبا عاما للحركة في سورية ولبنان، بما يستنتج منه اعتراف ضمني بالسلطة العليا للمرشد العام في مصر، خاصة في مرحلة زعامة الشيخ حسن البنا للحركة الأم[1].

وحددت الجماعة ركائزها وأهدافها في مقررات مؤتمرها السادس الذي عقد في يبرود بين 7 و11/ 9/ 1946 مُقرا نظامها الأساسي والداخلي، بوصفها «جماعة إسلامية عربية ترمي إلى توحيد الأمة وحفظ عقيدتها وبناء نظمها وفق الإسلام، وبعثها بعثا قويا لأداء رسالتها العالمية الخالدة، وتحرير البلاد العربية والإسلامية من الاستعمار والنفوذ الأجنبي»، عبر وسائل سلمية مشروعة ضمن نهج يعتمد سنن التطور والتدرج والتعاون. وركزت الجماعة على التدريب للاضطلاع بمهمة الجهاد

(1) الحسيني، الإخوان المسلمون: كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، مرجع سابق، ص ص122- 125.

دفاعا عن العقيدة والأوطان المهددة أو المغزوة من أعداء الأمة[1].

وتنطلق الجماعة من مرجعية إسلامية تستند إلى نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة والسلف الصالح، وتنظر إلى الإسلام بشمولية تغطي منظومة الجوانب الحياتية. وتهدف إلى تطبيق الشريعة الإسلامية وأسلمة المجتمعات والأقطار الإسلامية، عبر الالتزام بالكتاب والسنة، شريطة الاستعداد ووضع الخطط الكفيلة بتحقيقه، بشتى الوسائل، بما فيها مبدأ المشاركة في الانتخابات والحكومة حتى لو لم تكن إسلامية أو تحكم بغير شريعة الإسلام[2]، حيث شاركت الجماعة في الانتخابات النيابية والحكومة في أكثر من وزارة، بدءا من انتخابات العام 1947، بموافقة ومباركة الإمام البنا نفسه، رغم ما أثارته تلك الخطوة من جدل، إذ تعد الجماعة أن «الديمقراطية في العالم الإسلامي تشكل المناخ الأنسب لانتصار الإسلام في المستقبل، حيث ستضمن وصول الأكثرية الإسلامية للحكم، التي ستقرر التزامها بالكتاب والسنة، تمهيدا لتطبيق الإسلام على مستوى العالم الإسلامي كله»[3]، بما يكفل تحقيق المساواة والعدل ومنع الظلم، باعتبارها أسسا ثابتة لركائز السلام في الإسلام، دون غياب الحرب، غير أن الأخيرة تأتي، بحسبها، «لرفع الظلم والعدوان والاستعمار، وضد المغتصب للأرض والمعتدي على الحقوق، لتأمين السلام العالمي، والتي يعبر عنها القرآن الكريم بالجهاد في سبيل الله تعالى، حتى يكون الدين كله لله»[4]. ويشكل الجهاد إحدى الركائز العقيدية في فكر الإخوان، ضمن مفهوم معين يرى أن «الحركة الإسلامية الحديثة لا تفكر في القتال إلا في أماكن محدودة لا يكون أمامها خيار إلا القتال، وأن شعار البنا «الجهاد سبيلنا» يعني الجهاد ضد الاستعمار وضد كل من يريد استئصال الإسلام، وهناك حالات يكون القتال فيها على المسلم فرض عين، على أنه حتى في هذه الحالات قد لا

(1) مقررات المؤتمر السادس للإخوان المسلمين في سورية ولبنان، دمشق، اللجنة المركزية العليا لجماعة الإخوان المسلمين، 1946.

(2) عبد الله النفيسي، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، الطبعة ألأولى، الكويت، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، 1995، ص42.

(3) سعيد حوى، جند الله تخطيطا، الطبعة الأولى، بيروت، دار عمار، ص ص104- 106.

(4) مصطفى السباعي، نظام السلم والحرب في الإسلام، الطبعة الثانية، بيروت، دار الوراق للنشر والتوزيع، 1998، ص 16-37. وانظر أيضا: مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، الطبعة الأولى، دمشق، مؤسسة المطبوعات العربية، 1960، ص 9-17.

نقاتل لموانع قدرتها الشريعة»، شريطة التخطيط الجهادي بالإعداد بالمال والعتاد والتعبئة[1].

وتنطلق عقيدة الإخوان الفكرية والسياسية تجاه القضية الفلسطينية من أساس أن الأقصى أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين، و«وقف إسلامي لا يستطيع أي مخلوق على ظهر الأرض التفريط به أو التنازل عن حفنة تراب من أرضه المباركة، ارتباطا بالعقيدة والتزاما بالحفاظ على الوقف، وبالموقف السياسي، لذا لا يمكن لها التراخي في الدفاع عن الشعب والأرض المباركة والجهاد في سبيل الله دفاعا عن بيت المقدس والأقصى، باعتباره واجبا دينيا، والتصدي لعملية بيع الأراضي وبناء المستعمرات، بواسطة الجهاد المسلح بوصفه سبيلا لإنقاذ فلسطين وحل القضية الفلسطينية، انطلاقا من العقيدة الدينية والوطنية للجماعة»[2]. وتسحب الجماعة البعد الديني على الصراع، مقابل جعل الصهيونية لليهودية دينا للدولة وتوظيفها له لاحتلال فلسطين. وقد سعت الجماعة إلى التمييز هنا بين اليهود والصهاينة، ولكن كثيرا ما تتخلى عن فكرة التفريق بينهم، خاصة عند بدايات الحرب العربية-الإسرائيلية الأولى عام 1948، حينما طالبت بمراقبة اليهود في سورية، بسبب تعاونهم مع الصهاينة ومشاركتهم في العمليات الإرهابية ضد القرى العربية في فلسطين[3].

ويعتقد الإخوان بأن النصر محتم لصالح المسلمين والعرب في صراعهم مع الاحتلال الإسرائيلي، استنادا إلى نصوص قطعية وأحكام فقهية في أصول العقيدة المستندة إلى كتاب الله تعالى وسنة الرسول ﷺ، ومنطق التاريخ الصارم في اندحار الظلم مهما طال أمده، تمثيلا «بصمود المسلمين والعرب ما يقارب المائتي عام أمام الحملات الصليبية، الأمر الذي يتكرر اليوم ثانية، حيث سيكون النصر حليف العرب والمسلمين أيضا»[4]، وفق رأي الجماعة. وتجد مسألة الاستشهاد بالحروب الصليبية

(1) حوى، جند الله تخطيطا، مرجع سابق، ص 114-115.

(2) عدنان سعد الدين، الإخوان المسلمون في سورية ما قبل التأسيس وحتى عام 1954: مذكرات وذكريات، المجلد الأول، عمان، دار عمار للنشر والتوزيع، 2006، ص 226-227.

(3) يوهانس رايسنر، الحركات الإسلامية في سورية من الأربعينيات وحتى نهاية عهد الشيشكلي، ترجمة محمد الأتاسي، الطبعة الأولى، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، 2005، ص 263-265.

(4) عدنان سعد الدين، «من أصول العمل السياسي للحركة الإسلامية المعاصرة»، في الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية..أوراق في النقد الذاتي، مرجع سابق، ص 293.

حضورها البارز في إستراتيجية الإخوان تجاه القضية الفلسطينية، سندا تاريخيا يهب القوة والشجاعة والاستعداد النفسي، ولكنها ليست الإطار التاريخي الوحيد الذي رجع إليه الإخوان المسلمون لمنحهم الأمل في واقعهم الحالي، بل عادوا أيضا إلى عصر الرسول ﷺ ومرحلة قيام الدولة الإسلامية لاستمداد القوة من أجل التغلب على الإشكاليات الحالية. ويلحظ استخدام كلمة «ثورة» في فترة سيطرت فيها القضية الفلسطينية على تفكير الإخوان، اعتقادا بأن التغيير الجذري في الأوضاع الخارجية والداخلية، يشكل السبيل الوحيد الذي يمكن من الصمود أمام تلك الأحداث التاريخية، شريطة أن يكون جذريا إلى الحد الذي يشابه ما حدث أثناء قيام الدولة الإسلامية، محاكاة لعهد الرسول ﷺ الذي لم يكن فقط بمنزلة النموذج المقتدى به، وإنما منبع الأمل أيضا. وبالتالي فإن الحديث عن الثورة هنا وفق المفاهيم التي يدعو إليها الإخوان، يعني تبني إجراء تغييرات جذرية، غير دموية على الأقل للتيار المعتدل بين صفوف الجماعة، داخل المجتمع كتلك التي أحدثها الإسلام سابقا، توطئة لبناء الوحدة الإسلامية من أجل تحرير فلسطين، وهو الأمر الذي تواترت دعوته بعد العدوان الإسرائيلي عامي 1948 و1967.

وقد برز دور الإخوان في الدفاع عن فلسطين قبل تأسيس الجماعة رسميا، من خلال دعم ثورة 1936 ومساندة الجمعيات، القائمة آنذاك، لمقاومة الشعب الفلسطيني ضد الوجود الصهيوني، وتواصل بعد تأسيسها من خلال مقررات مؤتمر يبرود عام 1946 بتأليف لجنة خاصة بقضية فلسطين[1]. وأيدت الجماعة الفتوى الصادرة عن مؤتمر العلماء، الذي عقد آنذاك في دمشق، والتي نصت على أن الجهاد في فلسطين «شرعي يجب على كل مسلم المشاركة فيه». فيما شهدت تلك الفترة نشاطا ملحوظا لها من خلال إلقاء المحاضرات والخطب الدينية في المساجد لشرح الأخطار المحدقة بفلسطين، إضافة إلى جمع التبرعات وفتح باب التطوع للجهاد في مختلف المحافظات. وبعد العام 1945 انتظم عمل الإخوان في المجال الرسمي عبر تقديم المذكرات للحكومة والجامعة العربية، والشعبي بالمحاضرات والاجتماعات العامة في المدن والقرى، والعملي حيث أرسل الإخوان بعض شبابهم لزيارة فلسطين تمهيدا

(1) الحبيب الجنحاني، الصحوة الإسلامية في بلاد الشام: مثال سورية، في الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، الطبعة الخامسة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص 143.

للتعبئة العسكرية والجهاد ضد الاحتلال، تزامنا مع المطالبة بحمل السلاح وإدخال التجنيد الإجباري في الحياة العسكرية (حيث لم يكن نافذا حينها)، وتسليح الجيوش وإعادة النظر في العلاقات الاقتصادية مع الدول العظمى المعادية والاستعداد للقتال[1]. كما طالبت الجماعة في ميثاق وطني صدر في 12/ 9/ 1947 بإقامة دولة عربية مستقلة في فلسطين ومحاربة خطة التقسيم، واعتبار أن جميع اليهود المهاجرين إلى فلسطين غرباء ومطالبون بالعودة إلى بلادهم وإعادة الأراضي والممتلكات التي استولوا عليها للعرب، وتكوين جيش التحرير من الشباب السوري لمساندة الجيوش العربية في كفاحها لتحرير فلسطين[2].

وعندما قررت الهيئة العليا للإخوان المسلمين في مصر إعلان الجهاد المقدس من أجل فلسطين في أيلول (سبتمبر) 1947 واستنفرت الدعاة والخطباء لحشد التأييد والتعبئة استعدادا للجهاد، بالتعاون مع الهيئة العربية العليا برئاسة الحاج أمين الحسيني، استجاب الإخوان في سورية للنداء، وشكلوا، مع الاتجاهات الأخرى، «اللجنة المؤقتة للدفاع عن فلسطين»، وأرسلوا البرقيات إلى الأمم المتحدة وزعماء الدول العربية، معلنين عن بدء التطوع للجهاد في فلسطين، حيث تم تجهيز الكتيبة الأولى لخوض المعركة، وطالبوا في مذكرة رفعتها إلى رئيس الجمهورية السابق شكري القوتلي في 31/ 12/ 1947 «بفرض ضرائب إضافية من أجل فلسطين، ومراقبة اليهود في سورية بسبب تعاونهم مع الصهاينة، وإدخال تاريخ فلسطين مادة أساسية في مناهج التعليم، ومقاطعة البضائع الصهيونية[3]. كما انضموا إلى «جمعية تحرير فلسطين» التي تأسست عقب قرار التقسيم، واستمرت حتى 1949، وضمت أعضاء من فلسطين، من أجل التعبئة وجمع المال وتجنيد المتطوعين، وأقاموا معسكرات التدريب للقتال، وانضموا إلى كتائب المتطوعين وخاضوا كثيرا من المعارك ضد الاحتلال عام 1948، خاصة المعارك التي دارت رحاها في مدينة القدس المحتلة

(1) سعد الدين، الإخوان المسلمون في سورية ما قبل التأسيس وحتى عام 1954: مذكرات وذكريات، مرجع سابق، ص 233- 238.

(2) رايسنر، الحركات الإسلامية في سورية من الأربعينيات وحتى نهاية عهد الشيشكلي، مرجع سابق، ص 252- 253.

(3) سعد الدين، الإخوان المسلمون في سورية ما قبل التأسيس وحتى عام 1954: مذكرات وذكريات، مرجع سابق، ص 240- 244.

بقيادة المراقب العام السابق مصطفى السباعي، وقد استشهد العديد منهم أثناء المعارك كما جرح الكثيرون[1].

وقد سيطرت فكرة الثورة على جزء هام من تفكير الإخوان بعد حرب عام 1948، بالدعوة لإجراء تغييرات تستمد جذورها من الإسلام، عبر العودة إليه ونشر الرسالة والتبليغ، والمطالبة بتشكيل رابطة عربية إسلامية للتصدي للأطماع الصهيونية، ومواصلة التعبئة للقتال حتى يتحقق النصر، تزامنا مع تنفيذ أنشطة جماهيرية سلمية لنصرة القضية الفلسطينية[2]. ورغم أن هزيمة العام 1967 شكلت دفعا للجماعة للتركيز على إجراء التغييرات وبناء الوحدة الإسلامية من أجل تحرير فلسطين والأراضي العربية المحتلة، ثمة عوامل تركت بصماتها على نشاط الجماعة وتحركاتها، من أبرزها الأوضاع الداخلية السورية التي سادت في تلك الفترة، حيث الانقلابات المتوالية والأزمة التي وقعت في حماة عام 1964 والأزمة مع النظام السوري في الفترة بين 1976 و1982 وقرار حلها عامي 1949 و1952، ومن ثم عودتها إلى العمل عام 1955 قانونيا، قبل أن تحظر مجددا بعد أحداث حماة عام 1982، وملاحقة أعضائها والمنتسبين إليها حتى اليوم، استنادا إلى المرسوم الاستثنائي رقم 49 للعام 1980 الذي ينص على «إعدام كل من ينتمي إلى تلك الجماعة المحظورة»[3]، مما دفع بالكثيرين من كوادرها لممارسة نشاطاتهم من خارج سورية، فيما انعكست أزمة العلاقة بين الرئيس عبد الناصر والإخوان المسلمين في مصر على وضع الجماعة في سورية، وتوتر علاقة الأخيرة مع الحركة الأم في مصر بتأثير ظروف خارجية، إضافة إلى الأزمة الداخلية المتعلقة بمطالب الجماعة بالإسلام دينا أساسيا للدولة، وبإصلاح النظام السياسي والأنظمة والقوانين لتحقيق العدالة، مما أدى لانسحاب الجماعة لفترة من العمل السياسي، صوب النشاط الدعوي الخدمي، دون أن تسلم نفسها من انقسامات وانشقاقات داخل صفوفها في منتصف السبعينيات والثمانينيات بين تيارين، معتدل يؤمن بالوسائل السياسية والبرلمانية والدعوية ومتشدد يؤمن بأساليب العمل الانقلابية

---

(1) مصطفى السباعي، الإخوان المسلمون في معارك فلسطين: الجبهة السورية، في الإخوان المسلمون في حرب فلسطين، الطبعة الأولى، القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1984، ص 325-345.

(2) سعد الدين، الإخوان المسلمون في سورية ما قبل التأسيس وحتى عام 1954: مذكرات وذكريات، مرجع سابق، ص 258-263.

(3) جريدة القدس العربي، لندن، 6/ 5/ 2008.

العنيفة، فضلا عن التحولات التي أصابت بعض قيادييها وكوادرها بالتنقل بين التيارين المعتدل والمتشدد[1].

وقد شهد مطلع الثمانينيات وضع جماعة الإخوان «لبيان الثورة الإسلامية» ومنهاجها، معلنا اعتماد الجهاد وسيلة لإعلاء كلمة اللّٰه تعالى وتحكيم شريعته في الأرض[2]، ومؤكدا أن حل القضية الفلسطينية يتم بأسلمتها واستنفار الطاقات الإسلامية ووضعها في خدمة القضية، ومناهضة القرارات الأممية، ورفض الكيان الصهيوني الاستيطاني وعدم الاعتراف بشرعية ووجود اليهود في فلسطين، ورفع راية الجهاد[3].

ولا تتوقف المطالبات المتواترة للإخوان بضرورة تحرير فلسطين والجولان والجنوب اللبناني من الاحتلال الإسرائيلي، حيث تعارض الجماعة مسار العملية السلمية، مثلما عارضت المفاوضات السورية مع إسرائيل، قبل أن تتوقف، انطلاقا من مرجعيتها الإسلامية ومنظورها لطبيعة الاحتلال نفسه، منتقدة تقاعس النظام السوري عن استعادة الأرض المحتلة، رغم رفعه شعارات المقاومة والممانعة التي تتجسد جليا عبر دعمه للمقاومة الفلسطينية ضد الاحتلال ورفضه لمشاريع التسوية المنتقصة للحقوق الفلسطينية العربية المشروعة، أو لأي اتفاق تسوية لا يأخذ سورية بعين الاعتبار، في وقت تستضيف فيه أراضيها نحو 457 ألف لاجئ فلسطيني مسجلين لدى وكالة (الأونروا)، ومن خلال دعمه ومساندته للمقاومة اللبنانية، وفي مقدمتها حزب اللّٰه، ضد العدوان الإسرائيلي على لبنان عام 2006، في وقت احتضنت فيه سورية أكثر من ربع مليون لبناني اضطروا إلى النزوح بسبب الحرب، رغم احتدام الجدل والنقاش حول طبيعة الدور السوري في الداخل اللبناني، حتى من بعد انسحاب القوات السورية من لبنان في آذار (مارس) 2005 بعد 29 عاما من وجودها فيه. كما دعمت الجماعة ثبات وصمود الشعب والمقاومة الفلسطينية أمام العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة 2008/ 2009، ودعت علماء الأمة والحركات الوطنية والإسلامية إلى التحرك لحشد الطاقات وتعبئة الجهود لدعم صموده وتحرير كامل الأراضي التي لا تزال تحت نير الاحتلال، داعية إلى وحدة الصف الفلسطيني

---

(1) دراج، باروت، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، مرجع سابق، ص 259–317.

(2) سعيد حوى، المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين بمناسبة مرور خمسين عاما على تأسيسها، الطبعة الثانية، عمان، دار الأرقم، 1979، ص 57–58.

(3) الجنحاني، الصحوة الإسلامية في بلاد الشام: مثال سورية، في الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 152–153.

من أجل التصدي للعدوان الإسرائيلي[1]، انطلاقا من منظورها تجاه الجهاد حلا وحيدا للصراع، ونيل الحقوق الوطنية المشروعة. فيما نظرت إلى العدوان الإسرائيلي على القطاع في إطار الحرب على الأمة، ضمن سلسلة معارك لن تنتهي بدعم غربي أمريكي، على غرار العدوان الإسرائيلي الأمريكي على لبنان، بهدف كسر إرادة الأمة والاستحواذ على خيراتها وثرواتها، مطالبة بالتحرك لبناء إستراتيجية جديدة من خلال رؤية وطنية لتحرير الأرض السورية المحتلة ودعم المقاومة في فلسطين المحتلة، وقيام الأنظمة العربية بفتح المجال أمام الشعوب لأخذ دورها في مشاركة الشعب الفلسطيني مقاومتهم ضد الاحتلال. غير أن ذلك التحرك يتطلب، بحسبها، مقدمات أولية على الصعد السياسية والأمنية والتعبوية وتعزيز الجبهات الداخلية[2]، مما يعيد نفس الطرح المتعلق بالأولويات.

وتدخل تلك المطالبة الإخوانية السورية في مضمون مبادرة تقدمت بها الجماعة لدعوة النظام السوري للمصالحة مع شعبه وللعب دور متميز في نصرة القضية الفلسطينية، استجابة للظروف السياسية التي فرضها العدوان الإسرائيلي على القطاع، وإيمانا بمركزية القضية عندها. ويدرج في إطارها سياسة مراجعة تنشغل الجماعة في إجرائها «لدراسة خبرات تجربتها القاسية التي قادتها إلى المنافي جراء الصدام العنيف مع النظام السوري، في وقت لا يزال فيه قرار حظرها سوطا مسلطا على أنشطتها وتحركاتها»[3]، وفق قولها. غير أن تلك الخطوة فسرت في إطار سياق التوجه الأمريكي والأوروبي للحوار مع سورية، ومحاولة كسر العزلة التي تعاني منها الجماعة، في ظل تزامنها مع خطوة الانسحاب من جبهة الخلاص التي أسستها بالتحالف مع النائب السابق للرئيس السوري عبد الحليم خدام عام 2006، وهو الأمر الذي نفته الجماعة مؤكدة أنها «لن تقبل بالاستقواء بأية جهة دولية ضد وطنها سورية»[4]. ولا بد هنا من إيراد ملاحظة أن النطاق الزمني لإعداد الدراسة يمتد حتى 2010 أي قبل اندلاع الثورة السورية في 15 آذار (مارس) 2011 للمطالبة بإسقاط النظام.

---

(1) بيان صادر عن جماعة الإخوان المسلمين في سورية في 3/ 1/ 2009، ورد في موقع الجماعة على الانترنت: www.ikhwansyrian.com

(2) تصريح للمراقب العام للإخوان المسلمين في سورية علي صدر الدين البيانوني صدر في 2/ 3/ 2009، ورد في موقع الجماعة على الإنترنت، المصدر نفسه.

(3) تصريح صادر عن الناطق الرسمي باسم جماعة الإخوان المسلمين في سورية زهير سالم في 15/ 3/ 2009، ورد في موقع الجماعة على الانترنت، المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، صدر في 8/ 4/ 2009.

## المبحث الرابع

# حزب الله في لبنان

يؤصل مسار حزب اللّه اللبناني، منذ انطلاقته الفعلية مطلع ثمانينيات القرن المنصرم، تساوقا توفيقيا بين ثوابته العقائدية ومرتكزات رؤيته تجاه الصراع العربي-الإسرائيلي، وجد مخرجاته الحركية عبر نضال متواصل صاحب أبرز المفاصل التاريخية في مسيرة الصراع الممتدة عبر أكثر من نصف قرن زمني.

وإذا كانت مقاربة نهج حزب اللّه، الذي انطلق فعليا عام 1982 ورسميا عام 1985، تشي عن توافق متوازن بين الجانب الشرعي العقائدي وحقائق الممكن السياسي الواقعي، فإن ثمة ثوابت للحزب لا يحيد عنها في رؤيته للصراع مع إسرائيل، ينطلق فيها من «النص الديني الوارد في القرآن الكريم، كتاب اللّه تعالى، والصحيح من كلام الرسول ﷺ، وكلمات الأئمة في المعتقد الشيعي، التي تنبع، في الأساس، من كلمات رسول اللّه»[1]، وفق قول الزعيم الروحي للحزب (الراحل) السيد محمد حسين فضل اللّه. إذ تؤكد عقيدة الحزب على الأصل القرآني لمصطلحاتها، حتى السياسية منها، ولأدبياتها وغالبية نشاطاتها، ولكنها تقوم أيضا على الارتباط بقيادة العلماء الدينيين للمجتمع الإسلامي، أو «العُلمَائية» (مؤسسات علماء الدين)، الأكثر أهلية لتأدية واجب قيادة الأمة نحو الإسلام، فيما يؤدي الاستشهاد بنصوص دينية مهمة لإثبات مطالبة الدين للمسلمين بالالتزام بقرارات وأوامر زعمائهم الدينيين. إن قيادة الحزب، حسب المذهب الشيعي، لا تترك أمر تفسير النصوص الدينية للمسلم العادي، إذ يتوجب على كل شيعي الالتزام بصرامة الآراء الدينية لمرجع ما، وتعتقد أن العلماء وحدهم القادرون على إحياء الوعي الإسلامي بالتوحيد، غير أن العدالة والمساواة تنجزان فقط بعودة

(1) «حوار مع السيد محمد حسين فضل اللّه»، بيروت، النهج، العدد 63، صيف 2001، ص 239.

الإمام الثاني عشـر، وفق مبدأ «ولاية الفقيه»[1] الداعي إلى ثورة سياسـية لتأسـيس النظام الإسلامي برئاسة نائب الإمام على الأرض، وهو منصب لم يتوله أحد سوى آيـة اللّـه الخمينـي أولا وآية اللّـه الخامنئي مؤخرا. ومن الواضح أن التأثير الإيراني بين أعضاء وقادة الحزب يتأتى أولا من الموقف الأخلاقي والسياسي للخميني في العالم الشيعي، مما يعني أن النظام السياسي القائم على نظرية «ولاية الفقيه»، كما يؤمن به حزب اللّه وكما هو مطبق في إيران، يشكل استمرارا لنظام الإمامة أو على الأقل شكلا من أشكال تحقيقه في ظل غياب الإمام المهدي الثاني عشر، فالحزب يتبـع المرجعيـة الدينيـة فـي إيران، وهـو لا ينفي دعم طهران له، لكنه يرفض القول بتدخلها في قرار الحزب السياسي[2].

ويؤمن حزب اللّه بشـمولية الإسـلام غير المنفصل عن السياسـة، بوصفه «عبادة وسياسـة للدنيـا والآخـرة وللفـرد والمجتمـع والمسـجد والدولـة والجهاد والسـلم»، ممـا ينبثـق عنـه، أس الدعـوة إلـى إقامـة الدولـة الإسـلامية المجسـدة فكريـا لأقانيـم العدالة والسـعادة والسـلام، شـريطة توفر الأرضية الشـعبية التي تتقبل وتختار إنشـاءها دون فرضهـا[3]. وقـد صـدر أول تعبير رسـمي بهذا المعنى في الرسـالة المفتوحة التي أعلنها الحزب عام 1985[4]، فيما أوضح الأمين العام لحزب اللّه السـيد حسـن نصر

(1) يصف لقب «الولي الفقيه» السلطة العليا في إيران، أي مرشد الثورة في النظام الإيراني. وقد وضع مجلس الخبراء «ولي الفقيه» على رأس كل السلطات فيها، فالمرشد هو الفقيه الأول في غياب الإمام المهدي طبقا لرؤية الشيعة الاثني عشر. وينتخب الولي من مجلس الخبراء باقتراع سري، ويطبق مسار الثورة الإيرانية عام 1979، ويشرف على المؤسسات العسكرية ويعلن الحرب ويدعو إلى الاستفتاءات، إضافة إلى المصادقة على انتخاب رئيس الجمهورية. إن نظرية «ولاية الفقيه» لا تعترف بغير نظام الإمامة نظاما سياسيا شرعيا وحيدا، رغم أنها أوجدت حلا سياسيا واقعيا لمأزق فكرة الإمامة في ظل غياب الإمام المهدي (الثاني عشر)، من خلال نواب الإمام، الفقهاء العدول المالكين للاجتهاد ولشرائط المرجعية، والمخولين بسلطات الإمامة إلى حين عودته. لمزيد من التفاصيل انظر: الموصللي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، مرجع سابق، ص 251–253.

(2) عبد الإله بلقزيز، حزب اللّه: من التحرير إلى الردع (1982– 2006)، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، ص 46–47.

(3) نعيم قاسم، حزب اللّه: المنهج..التجربة..المستقبل، الطبعة الأولى، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2002، ص 27–38.

(4) الرسالة المفتوحة التي وجهها حزب اللّه إلى لبنان والعالم عام 1985، ص 19–20.

اللّـه أن «الحـزب لا يعنـي المقاومـة فحسـب، وإنما عقيدة وأيديولوجية سياسـية مبنية على الإسـلام»، دونما إنكار رغبة الحزب في «إقامة نظام جمهورية إسـلامية يوما ما لتحقيق الاستقرار وتسوية الخلافات الاجتماعية، ولكن إقامته ليس أمرا ممكنا بالقوة والمقاومة، وإنما يتطلب اسـتفتاءً وطنيا، وبالنظر إلى الأمر الواقع، فإن إقامة مثل هذا النظام في لبنان ليس أمرا ممكنا في الوقت الحاضر»[1].

وأسـوة بجل الحركات الإسـلامية السياسية (موضع الدراسة)، يدعو الحزب إلى الجهاد في سـبيل اللّه تعالى، ورفض الظلم والعدوان ومواجهته لنصرة الحق والعدل وتحرير الأرض والإنسـان، بوصفه سـلوكا مشـروعا وواجبا في حياة المسـلم سـواء أكان الجهـاد بالنفـس أم جهـادا ضـد الاحتلال من أجل إعـلاء كلمة اللّه تعالى وتنفيذ أوامره، ودفاعا عن الأرض والشعب والنفس. لكن قرار الجهاد مرتبط، عند الحزب، «بالولي الفقيه» إبان تشخيص الحالة التي ينطبق عليها عنوانه، وتحديد قواعد المواجهة وضوابطها وأهدافها وتقدير المصلحة من المفسدة، وقد يختلف رأي بعض الفقهاء عن رأي «الولي الفقيه» لكن رأيه هو الملزم، شريطة توفر الوسائل الممكنة والمناسبة له. ويرى الحزب أن اندفاع المؤمن نحو الشهادة يشكل جزءا من الالتزام والتعبئة الإيمانية وتحقيقـا للتكليـف الشـرعي الملقى على عاتقـه للدفاع عن الأرض والحقوق، كما أن الاستشهاد عمل طوعي إرادي يختلف عن الانتحار، الذي يعبر عن اليأس من الحياة وانسداد الأفق أمام تحقيق الأهداف، ومن هذا المنطلق تأتي طبيعة عمليات المقاومة الإسلامية الجهادية، بوصفها عمليات تحرير، ترتهن إلى قواعد وأسس المواجهة التي تنفذها القيادة الميدانية، دون ربطها بالتطورات السياسـية أو برغبات وضغوط التهدئة أو التصعيد[2].

وتجـد العمليـات الاستشـهادية حضورهـا البـارز في أدبيات حـزب اللّه، إذ يرى نصـر اللّـه أن «الشـهادة الطريـق الأفضـل للعبـور إلى عالـم الأبدية، لأنهـا واحدة من منح الخالق العظيم المجيدة، ولها قيمة كبرى للمسـلمين»[3]، فيما يرى فضل اللّه أن «الساحة الفلسطينية تمثل ساحة حرب تستخدم فيها إسرائيل شتى الأسلحة الأمريكية

(1) «السيد حسن نصر اللّه: السيرة الذاتية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 331، أيلول (سبتمبر) 2006، ص 113–118.

(2) قاسم، حزب اللّه: المنهج..التجربة..المستقبل، مرجع سابق، ص 47–62 ص 99.

(3) «السيد حسن نصر اللّه: السيرة الذاتية»، مرجع سابق، ص 113–118.

ضد الفلسطينيين العزل الذين لا يملكون إلا الحجارة أو بعض الأسلحة الخفيفة أمام الدبابات والطائرات والصواريخ والحصار، مما يضطرهم، بفعل فقدان التوازن في موقفي الهجوم والدفاع، إلى المواجهة، فهم لا يهدفون لقتل المدنيين وإنما قتل المشروع والأمن الإسرائيلي»[1]. إذ إن التصدي للاحتلال في فلسطين، ينطلق من ثابت مبدئي يحكم الحاضر والمستقبل برفض شرعية وجوده بوصفه كيانا قام على تشريد الشعب الفلسطيني عبر العنف وارتكاب الجرائم ضده. وأمام «انحسار كثير من الحركات القومية والوطنية واليسارية من ساحة الصراع المسلح، ظلت الحركة الإسلامية في موقع مجابهة الاحتلال من خلال المقاومة الإسلامية في لبنان والانتفاضة الفلسطينية، التي تختزن في أكثر عناوينها الحركية الإسلامية، بصفتهما ممثلتين لتجربة واقعية ناجحة من حيث الإمكانيات الشعبية في الإضرار بالمحتل وإضعاف روحه، مما يوحي بإمكانية إلحاق الهزيمة به عند توفر الإرادة وتجنيد الطاقات للمواجهة»[2]، وكما يقول أحد أبرز مفكري الحركة الإسلامية في لبنان (الراحل) فتحي يكن فإن «المهم طرد العدو الكافر وإقامة حكم الله أولا»[3]. ويعلي الحزب من أهمية الانتفاضة الفلسطينية التي تمكنت من «جعل القضية الفلسطينية حقيقة سياسية لا يملك أحد في العالم إنكارها، وزج اليهود في مأزق أمني وسياسي بقدرتها على الاستمرار، فضلا عن إرهاق ضمير العالم بالجرائم الإسرائيلية وبضحايا الانتفاضة، مما يستوجب ضرورة استمرارها لتحرير فلسطين كلها»[4]، وعدم «الأخذ بالمنطق البراغماتي الذي يتذرع بظروف قاهرة تستوجب المرونة بانتظار متغيرات مستقبلية مجهولة»[5].

ولكن الحزب، وهو يستند إلى مرجعيته الإسلامية، يخرج من الإطار الديني

---

(1) «مقابلة مع سماحة السيد محمد حسين فضل الله بشأن أحداث 11 أيلول/ سبتمبر 2001 في الولايات المتحدة وتداعياتها»، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العدد 49، شتاء 2002، ص 10.

(2) محمد حسين فضل الله، «الحركات الإسلامية العربية وإشكالية التسوية والتطبيع»، في الحركات الإسلامية في مواجهة التسوية، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1995، ص 110-120.

(3) فتحي يكن، المناهج التغييرية الإسلامية خلال القرن العشرين، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1988، ص 289.

(4) «مقابلة مع سماحة السيد محمد حسين فضل الله بشأن أحداث 11 أيلول (سبتمبر) 2001 في الولايات المتحدة وتداعياتها»، مرجع سابق، ص 13-15.

(5) قاسم، حزب الله: المنهج..التجربة..المستقبل، مرجع سابق، ص 63-64 ص 100-105.

الضيق إلى الحيز الوطني الأوسع نطاقا في مقاومته للدفاع عن الأرض ودحر الاحتلال. فبالنسبة إليه، فإن الصراع مع إسرائيل صراع حضاري وديني وقومي ووطني، وليس مجرد صراع سياسي، بوصفها كيانا استعماريا استيطانيا مغتصبا، لا شرعية لها في المنطقة، ولا قبول لأية تسوية سياسية معها لبطلان احتلالها لفلسطين. وتعكس تلك الرؤية نطاق الحيز المكاني النضالي عند الحزب، إذ إن قتاله للجيش الإسرائيلي لن يكون مقصورا على هدف تحرير الجنوب فقط، حيث إن العقيدة التي ينتمي إليها تتجاوز الدفاع عن حرمة لبنان إلى الدفاع عن حرمة «دار الإسلام» المغتصبة في فلسطين وجوارها العربي، ولذا فهو قتال سيمتد في الزمان ولن ينتهي إلا بعد تحصيل هدفه النهائي. وقد حمل الحزب ذلك الهدف منذ انطلاقته، بصفته تشكيلا إسلاميا موحدا يستند إلى بنية جهادية يسخر لها إمكانيات مقاومة الاحتلال الإسرائيلي الخطر على لبنان والمنطقة، وإلى قيادة شرعية «الولي الفقيه». وقد جاءت تلك الانطلاقة «رد فعل للاجتياح الإسرائيلي للبنان عام 1982 الوحشي والمنتهك لأوامر مجلس الأمن الدولي»[1]، حسب تعبير الكاتب نعوم تشومسكي، وما صاحب ذلك من تأثيرات الثورة الإسلامية في إيران عام 1979[2]، وفي ظل نواتج العدوان الإسرائيلي عام 1967 والعدوان ضد لبنان عام 1978، حيث يؤكد حزب الله على الوجوب الإسلامي للدفاع وتحرير فلسطين ولبنان والأراضي العربية المحتلة[3]، وعدم التفريط بأرض المسلمين أو مقدساتهم، مستندا إلى وعد محتوم بالنصر تزخر به الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فلا انفصال، عنده، بين الواجب الديني في تحرير فلسطين والوعد الإلهي بالنصر، مما يشكل «حافزا كافيا للمقاومة، فكما استفاد الحزب من تجربة المقاومة الفلسطينية وتاريخ صراعها مع إسرائيل، فقد شكل بأفكاره وخطابه السياسي والتعبوي ومقاومته وطريقة أدائه عاملا ملهما للشعب الفلسطيني وأملا جديدا للتحرير، شريطة

---

(1) نعوم تشومسكي، «رؤيا القيامة أصبحت قريبة»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 331، أيلول (سبتمبر) 2006، ص 144.

(2) حسن صبرا، «عن الصحوة الإسلامية في لبنان»، تقديم إسماعيل صبري عبد الله، في الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، الطبعة الخامسة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص 176.

(3) بلقزيز، حزب الله: من التحرير إلى الردع (1982-2006)، مرجع سابق، 48-49.

توفر المساندة العربية والإسلامية»[1]، أمام الدعم الأمريكي المفتوح للكيان الإسرائيلي ومساعي قيام «الدولة اليهودية» جغرافيا وسياسيا بتوقيع فلسطيني يكسبها الشرعية، فيما تشكل القرارات الدولية، وفي مقدمتها القراران 242 و338، تغطية للاحتلال وتثبيتا لكيانه في الأراضي المحتلة، بينما تضمن التسوية المطروحة وجوده ضمن حدود معترف بها فلسطينيا ودوليا وبشروط تعطي إسرائيل الجزء الأكبر من فلسطين مقابل «دويلة» فلسطينية تفتقر للسيادة ولمقومات الدولة المستقلة والمتصلة جغرافيا، على أن تتحمل سلطتها مسؤولية حماية أمن الاحتلال وقمع المقاومة، مما يجعلها عاجزة عن الاستقلال ونيل الحقوق الوطنية، تمهيدا لتدمير الواقعين الفلسطيني والعربي، ثم الإسلامي، إذا استمرت الهيمنة الأمريكية على العالم واستمر الانحياز الدولي لمطالب إسرائيل[2]، وفق الحزب.

ويبرز حضور المقاومة الإسلامية في مسار النضال ضد الاحتلال، بخاصة خلال الاجتياح الإسرائيلي للبنان عام 1982 الذي استهدف ضرب المقاومة الفلسطينية واللبنانية وتحقيق الأمن للمحتل على الحدود الشمالية لفلسطين المحتلة، وإخراج القوات الفلسطينية والسورية من لبنان، وترتيب أوضاعه الأمنية والسياسية بما يتلاءم مع الحاجات السياسة للاحتلال ويمهد لتوقيع اتفاق سلام معه[3]، وذلك حينما تذرع بحادث إطلاق النار على السفير الإسرائيلي لدى بريطانيا شلومو أرغوف في 3/ 6/ 1982، رغم نجاته من الموت، فشن غاراته الجوية على أهداف فلسطينية في بيروت، واجتاح الأراضي اللبنانية في السادس من نفس الشهر ضمن عملية واسعة سماها «سلامة الجليل». وقد تصدت المقاومة للاحتلال الذي شن قصفا جويا مدمرا وحاصر بيروت وأسقط الجرحى والشهداء واستولى على ثلثي الأراضي اللبنانية، بعدما ضم إليه عام 1978 جنوب لبنان. وقد توصلت واشنطن إلى اتفاق بين إسرائيل والمنظمة يقضي بخروج المقاومة الفلسطينية من بيروت[4]، أشرفت القوات المتعددة

(1) قاسم، حزب الله: المنهج..التجربة..المستقبل، مرجع سابق، ص 240-243 وص 260-262.

(2) المرجع نفسه، ص 223-240.

(3) هيثم الكيلاني، «موقع غزو لبنان في الإستراتيجية الإسرائيلية، بيروت، شؤون عربية، العددان 19-20، أيلول (سبتمبر)- تشرين الأول (أكتوبر) 1982، ص 20.

(4) حسين القطروني، «العدوان الإسرائيلي على لبنان: الإستراتيجية الثابتة والظروف المتغيرة»، بيروت، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 16، خريف 2007، ص 208-209.

الجنسيات، الأمريكية والفرنسية والبريطانية والإيطالية، على تنفيذه في 21/ 8/ 1982. وبعد مقتل رئيس الجمهورية اللبنانية السابق بشير الجميل، دخلت قوات الاحتلال إلى بيروت وحاصرت مخيمي صبرا وشاتيلا تمهيدا للدخول إليه في 16/ 9، مرتكبة المجازر المفجعة التي ذهب ضحيتها حوالي 1500 فلسطيني ولبناني، فيما انسحبت منها في 28 من نفس الشهر، غير أن مجموعات المقاومة الإسلامية نفذت عمليات عسكرية واستشهادية ضد قوات الاحتلال في بيروت والجنوب والبقاع الغربي، استمرت إلى حين انسحابها عام 1985[1].

وقد أنتجت المفاوضات بين إسرائيل ولبنان اتفاق 17/ 5/ 1983 الذي حقق الشروط الإسرائيلية، ووضع لبنان في موقع الشرطي المسؤول عن أمن الاحتلال بإدارة وضوابط إسرائيلية لبنانية، وأخرجها من ساحة الصراع مع المحتل، غير أنه جوبه بمعارضة واسعة بمشاركة حزب اللّٰه، مما حال دون نفاذه عمليا، حيث أعلن مجلس الوزراء إلغاءه في 5/ 3/ 1984[2]، في وقت أقرت فيه قمة فاس مشروع السلام العربي الذي اعترف بالقرار الدولي 242 وبوجود إسرائيل وبالتسوية سبيلا لاستعادة الحقوق الفلسطينية والعربية في الأراضي المحتلة عام 1967، في ظل ضغوط أمريكية وهواجس نابعة من المقاومة والنفوذ الإيراني[3]. وقد تسبب تفجير استشهاديين من منظمة الجهاد الإسلامي لمقري القوات الأمريكية-المارينز وقوات المظليين الفرنسيين في 3/ 10/ 1983 ومقتل 241 أمريكيا و58 فرنسيا، في إعلانها الانسحاب من لبنان في 31/ 4/ 1984، بينما دفعت عمليات المقاومة الإسلامية والوطنية وحركة أمل بالاحتلال لتقليص انتشار قواته ضمن خطة انسحاب من ثلاث مراحل، بدأت في 16/ 2/ 1985 وانتهت في 30 نيسان (أبريل) منه، مبقية على الشريط المحتل في الجنوب والبقاع الغربي، الذي بلغت مساحته 1100 كلم مربع، أي ما يعادل 55٪ من مساحة الجنوب اللبناني و11٪ من مساحة لبنان البالغة 10452 كلم مربع[4].

(1) قاسم، حزب اللّٰه: المنهج..التجربة..المستقبل، مرجع سابق، ص127.

(2) عبد الإله بلقزيز، «سقط اتفاق أيار اللبناني- الإسرائيلي، فلماذا يبقى اتفاق أوسلو؟: مقارنات واستنتاجات»، مرجع سابق، ص 13.

(3) أحمد يوسف أحمد، «التداعيات العربية»، في ملف «الحرب الإسرائيلية على لبنان وتداعياتها»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 332، تشرين الأول (أكتوبر) 2006، ص 38.

(4) قاسم، حزب اللّٰه: المنهج..التجربة..المستقبل، مرجع سابق، ص 135-138.

لقد استمر «حزب الله»، الذي أعلن عن نظرته العقائدية الجهادية السياسية الاجتماعية الشاملة ومباشرته للتحرك العلني والسياسي في 16/ 2/ 1985، في التعبئة والتركيز على مقاومة الاحتلال في الفترة اللاحقة لانسحاب 1985، رافضا تحويل سلاح المقاومة إلى اقتتال يؤدي للفتنة أو سيطرة داخلية في ظل وجود الدولة. ومن هنا جاء اتفاقه مع حركة أمل في شباط (فبراير) 1989 بعد مواجهات عنيفة أسفرت عن ضمان وجوده في الجنوب لمقاومة المحتل، وأيضا عبر سلوكه السياسي المعارض لاتفاق «وثيقة» الطائف الذي تم التوصل إليه في 22/ 10/ 1989 برعاية سورية سعودية ومباركة أمريكية وموافقة الرموز الدينية والسياسية للطوائف في لبنان، بوصفه غير مقنع وأدنى من المطلوب، مطالبا بتطوير صيغته بطريقة أفضل تؤدي إلى إلغاء الطائفية السياسية بالحد الأدنى. وقد حاول الحزب مواجهة الضغوط الممارسة على لبنان لتجريده من سلاح المقاومة، لإدراكه أن خضوع المقاومة لإدارة الدولة يفقد قدرتها على التحرير ويقيدها بضوابط الدولة السياسية[1].

وقد تابعت المقاومة عملياتها العسكرية ضد الاحتلال الذي شن عدوانا في 25/ 7/ 1993 أطلق عليه «تصفية الحساب»، بهدف وقف نشاط حزب الله ونزع سلاحه والضغط على الحكومة اللبنانية لمنع المقاومة، لكنها «تصدت للعدوان معتبرة أنها في حالة حرب مفتوحة مع العدو للدفاع عن الأراضي»[2]، حسب قول السيد نصر الله، مما أفضى تفاهما شفهيا لوقف العدوان مقابل وقف إطلاق الصواريخ في 31/ 7/ 1993، عرف بتفاهم تموز، بعدما أسفر عن 140 شهيدا مدنيا، بينهم 13 شهيدا للمقاومة الإسلامية. كما كرر الاحتلال عدوانه، إبان قمة شرم الشيخ، التي عقدت في 13/ 3/ 1996 في مصر بعنوان «صناع السلام» عقب أربع عمليات استشهادية نفذتها حماس في فلسطين بين 24/ 2 و14/ 3/ 1996، فرد حزب الله على اعتداءاته ضد المدنيين بإطلاق الصواريخ على المستعمرات الشمالية وتنفيذ عملية استشهادية في جنوب لبنان ضد الاحتلال، فصعد الأخير من عدوانه الذي أطلق عليه «عناقيد الغضب» في 11/ 4/ 1996 أسفرت عن 118 شهيدا مدنيا و127 جريحا في مجزرة قانا، وثلاث مجازر أخرى، من إجمالي 250 شهيدا منهم 14 للمقاومة، وتهجير مئات

(1) المرجع نفسه، ص 143-155.

(2) جريدة القدس العربي، لندن، 26/ 7/ 1993.

الآلاف في الجنوب اللبناني وتدمير البنى التحتية الاقتصادية والخدمية وتضرر أكثر من 7000 منزل[1]. لكن المقاومة صمدت بوتيرة عالية عبر إطلاق الصواريخ يوميا، وإفشال مخطط الاحتلال من وراء العدوان بضرب حزب الله وإنهاء عمليات المقاومة ومنع سقوط الصواريخ على المستعمرات، وعبر فشل شمعون بيريز في انتخابات رئاسة الحكومة، أمام نتنياهو، لإخفاقه في وقف المقاومة وفك المسار اللبناني عن السوري واستثمار نتائج العدوان لتعديل تفاهم تموز، حيث نجح حزب الله في الحفاظ على قدراته العسكرية، والتحرك السياسي والإعلامي الفاعل لإيضاح الصورة والاتصال مع القوى السياسية المختلفة والأحزاب اللبنانية للوحدة في مواجهة العدوان، والجهد الاجتماعي لإيواء المشردين والمهجرين، فخرج من الحرب أقوى مما كان عليه على مستوى الدعم الشعبي[2]، فتم التوصل إلى وقف إطلاق النار عبر تفاهم 27/ 4/ 1996 الخطي الذي أعطى مشروعية للمقاومة بإقرار الاحتلال، من خلال حق الدفاع عن النفس وتحييد المدنيين مقابل عدم إطلاق الصواريخ[3].

ولم تتوقف عمليات المقاومة ضد الاحتلال، فكان منها عملية أنصارية في 5/ 9/ 1997 التي أسقط الحزب خلالها 17 إسرائيليا بين قتيل وجريح وجمع أشلاء شكلت رصيدا هاما فيما بعد في عملية تبادل المعتقلين في السجون، ومنها عملية الأسيرين الإسرائيليين عام 1986 التي استفاد منها في عملية تبادل خلال العام 1991، شملت 91 محررا وتسعة أجساد لشهداء المقاومة، و1996 مقابل الجثتين شملت 45 محررا من سجن الخيام و123 جسد شهيد، و1998 مقابل أشلاء جثث الصهاينة في عملية أنصارية عام 1997، شملت 60 محررا و40 جسد شهيد. ولكن العمل المقاوم أصيب، في نهاية الثمانينيات وأوائل التسعينيات، بالضعف بسبب الخلافات الداخلية بين حزب الله وحركة أمل وغيرها من القوى ولأن ساحته الكبيرة في الجنوب كانت

(1) هاني عبد الله، «عملية عناقيد الغضب: خلفيات التصعيد الإسرائيلي»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 51، نيسان (أبريل)- أيار (مايو) 1996، ص 11-12.

(2) سعاد نور الدين، «مفاعيل الغزو الإسرائيلي لجنوب لبنان»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 95، أيار (مايو) 2000، ص 86.

(3) إحسان مرتضى، «العجز الإستراتيجي الإسرائيلي والانسحاب من جنوب لبنان»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 67، تشرين الثاني (نوفمبر) 1997، ص 33-37.

معطلة تقريبا[1]. وقد حاول قادة الاحتلال طرح أفكار سياسية تستهدف تجريد المقاومة في لبنان من سلاحها، ومنها اقتراح «لبنان أولا» ضمن اتفاق شامل يخرجه من دائرة المواجهة مع إسرائيل ويحقق أمنها وينهي ترابط المسارين السوري واللبناني، بعد إنهاكها في لبنان وتحول وجودها إلى عبء بسبب الخسائر البشرية في جنودها وعمليات المقاومة، وذلك على غرار المعاهدة المصرية-الإسرائيلية التي عارضها الحزب، لأنها «أخرجت مصر من دائرة الصراع وشرذمت الموقف العربي ورسمت خطوات مهدت لاتفاق أوسلو عام 1993 الذي استهدف عزل القضية الفلسطينية عن محيطها، وتقديم ضمانات الأمن والسلام لإسرائيل وتسليمها إدارة العمل التفاوضي برعاية أمريكية، وإنهاء الانتفاضة، بالتزامن مع محاولات نزع سلاح حزب الله، تمهيدا لاتفاقيات وفق المقاس الإسرائيلي»، فيما كرست المعاهدة الأردنية-الإسرائيلية «وضعية الأردن خارج المعركة، مع تحمله مسؤولية حماية حدود الكيان من الوجود الفلسطيني المكثف على أراضيه[2]. كما تحاول إسرائيل اللعب، دوما، على وتر قضية اللاجئين الفلسطينيين في لبنان لجهة توظيفها في الصراعات الداخلية اللبنانية والتركيز على الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية لحياتهم في مخيماتها[3]، التي تضم قرابة 200 ألف لاجئ، من إجمالي نحو 417 ألف لاجئ فلسطيني موجودين على أراضيها.

غير أن عمليات المقاومة استمرت إلى أن أعلن رئيس الوزراء الإسرائيلي آنذاك (ووزير الدفاع الحالي في حكومة نتنياهو) إيهود باراك الانسحاب في 25/ 5/ 2000، وتحرير الأسرى والمعتقلين من سجن الخيام واستسلام عدد من العملاء الذين استلمهم الجيش اللبناني، فيما هرب آخرون إلى فلسطين المحتلة، الأمر الذي أثبت قدرة المقاومة، ضئيلة الإمكانيات، على دحر جيش الاحتلال، غير أن حزب الله يعتبر أن «معركته مفتوحة مع الاحتلال، وإن انتهى فصل منها بتحرير القسم الأكبر من الجنوب والبقاع الغربي، فلا تزال مفاعيل الاحتلال وآثاره منعكسة على لبنان في احتلال مزارع شبعا واعتقال المجاهدين في السجون وخطر توطين اللاجئين،

(1) قاسم، حزب الله: المنهج..التجربة..المستقبل، مرجع سابق، ص150 ص 173-177 وص 203-204.

(2) المرجع نفسه، ص 163-164 وص 227-229.

(3) محجوب عمر، «الفلسطينيون بين التجنيس والتوطين»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 92، شباط (فبراير) 2000، ص 22-23.

والأطماع التوسعية في الأرض والمياه واستخدام الأساليب العدوانية كلما لاحت في الأفق تقديرات صهيونية جديدة لمصلحة الكيان، دون أن يسهم القرار الدولي 425[1] والمساعي الدبلوماسية في تحرير لبنان»[2]، فواصلت المقاومة عملياتها ضد الاحتلال، وقد قصد الحزب تكثيف عملياته اليومية في الفترة الواقعة بين نهاية آذار (مارس) ونيسان (أبريل) 2002 كرسالة تضامن مع صمود الشعب الفلسطيني تجاه عدوان الاحتلال في عملية «السور الواقي» الإسرائيلية في جنين ونابلس وغيرها من المدن الفلسطينية المحتلة. ولكن على وقع ذلك التحرير، أقرت قمة بيروت عام 2002 المبادرة العربية للسلام، رغم وجود قرارات هامة على جدول أعمالها، تقتضي المتابعة، ومنها الدعم المادي لانتفاضة الأقصى بعدما أقرت قمة القاهرة 2000 إنشاء صندوقين «للأقصى» و«انتفاضة القدس» برأسمال قدره مليار دولار للصندوقين معا، ثم أعلنت قمة عمان 2001 أن المجلس الأعلى للصندوقين اعتمد قرضا حسنا قيمته 60 مليون دولار يصرف منه 15 مليونا شهريا للسلطة الفلسطينية لدعم ميزانيتها، إضافة إلى قرارات تتعلق بالحماية الدولية للشعب الفلسطيني ومحاكمة مجرمي الحرب الإسرائيليين والتي أقرت في قمة عمان 2001[3].

ولم تستكن مقاومة «حزب الله» ضد الاحتلال الإسرائيلي، في ظل استمرار احتلاله لمزارع شبعا وتلال كفر شوبا في الجنوب اللبناني، وشنه الممارسات العدوانية والخروقات المتكررة للأجواء والأراضي اللبنانية، فقد نجح الحزب في كانون الثاني (يناير) 2004 في إبرام عملية تبادل للأسرى مع الجانب الإسرائيلي، بوساطة ألمانية، أفضت إلى تحرير 435 أسيرا لبنانيا وفلسطينيا ومن جنسيات عربية أخرى. كما تصدى الحزب، والمقاومة اللبنانية وجموع الشعب اللبناني للعدوان الإسرائيلي البري والبحري والجوي على الأراضي اللبنانية في 12/ 7/ 2006 واستمر حتى 14/ 8 منه، أسفر عن تدمير البنية التحتية وسقوط أكثر من 1300 شهيد، وإصابة الآلاف من

(1) صدر في 19/ 3/ 1978 قرار مجلس الأمن الدولي رقم 425 يدعو فيه إسرائيل للانسحاب إلى الحدود الدولية المعترف بها، ويدعو لبنان وحزب الله لتنفيذ القرار من دون قيد أو شرط، ولكن إسرائيل لم تلتزم به.

(2) قاسم، حزب الله: المنهج..التجربة..المستقبل، مرجع سابق، ص 193-194.

(3) أحمد يوسف أحمد، «مهام ضرورية أمام قمة بيروت»، بيروت، شؤون عربية، العدد 109، ربيع 2002، ص 8.

الجرحى، وتشريد قرابة مليون شخص، وتدمير أكثر من 30 ألف وحدة سكنية و154 جسرا وعدد من المرافق والمصانع والمؤسسات، فضلا عن النتائج السلبية المترتبة على الاقتصاد اللبناني، وذلك بذريعة قيام حركة المقاومة الإسلامية بخطف جنديين إسرائيليين، وقتل عدد آخر منهم وإطلاق الصواريخ على شمال فلسطين المحتلة[1]، دون أن «تكون البادئة بأي هجوم، إلا بعد شن قوات الاحتلال لحملتها العسكرية الواسعة النطاق والمفرطة في استخدام القوة والعنف دونما مبرر»[2]، فردت بقصف صاروخي مكثف على المستعمرات في شمال فلسطين المحتلة، فيما جرح كثير من جنود الاحتلال وقتل بعضهم في اشتباكات ومواجهات عنيفة في بعض المدن اللبنانية في الجنوب. ورغم الخلل الواضح في موازين القوى بين الطرفين، فإن عناصر المقاومة تمكنت من الصمود والثبات والرد على العدوان والتقليل من هيبة الأسطورة العسكرية للاحتلال.

وقد سيقت تفسيرات لبيان أسباب العدوان الإسرائيلي على لبنان، منها تفسير نفسي يتعلق بالدافع الكامن للعدوان والانتقام، وتفسير اقتصادي لتدمير البنية الاقتصادية للبنان منذ اللحظة الأولى للعدوان، بعدما تمكن لبنان من إعادة بناء اقتصاده وتطوير السياحة لديه، وتفسير سياسي في ظل الأزمة الداخلية الإسرائيلية وعدم قدرة التصدي للمقاومة في فلسطين، مما انعكس في نتائج انتخابات 2006 بعدم فوز التيارات السياسية بأغلبية ساحقة، وعزوف نسبة من الإسرائيليين عن الإدلاء بأصواتهم، وهنا قد يلجأ قادة الاحتلال لإثارة حرب خارجية من أجل دفع الداخل للالتفاف حوله، إضافة إلى تفسير أمني وإستراتيجي يرجع إلى التهديد الأمني للمقاومة في الجنوب، وإلى الأهمية الإستراتيجية والاقتصادية لمزارع شبعا التي تمد إسرائيل بكميات كبيرة من المياه[3]. غير أن تلك التفسيرات تلتقي عند هدف إسرائيل بنزع سلاح المقاومة وإبعادها عن المعادلة الداخلية والإقليمية وعن شمال فلسطين المحتلة، وعن أي تسوية (ما) تحقق أهداف الاحتلال، وإلى استعادة صدقية الردع

(1) حسين القطروني، «العدوان الإسرائيلي على لبنان: الإستراتيجية الثابتة والظروف المتغيرة»، مرجع سابق، ص 204.

(2) نعوم تشومسكي، «رؤيا القيامة أصبحت قريبة»، مرجع سابق، ص 145.

(3) حسين القطروني، «العدوان الإسرائيلي على لبنان: الإستراتيجية الثابتة والظروف المتغيرة»، مرجع سابق، ص 208.

الإسرائيلي بعد الانسحابات الأحادية الجانب من لبنان عام 2000 ومن قطاع غزة عام 2005، وإعادة الجنديين الإسرائيليين اللذين أسرهما الحزب دون مبادلات رئيسية مع أسرى معتقلين لديها[1].

وقد جاء العدوان في ظل ظروف سياسية لبنانية، منها اغتيال رئيس الوزراء رفيق الحريري في 14/ 2/ 2005، وإرهاصات قرار مجلس الأمن رقم 1559 الذي طالب في أيلول (سبتمبر) 2004 بانسحاب القوات والأجهزة الأمنية السورية من لبنان، بعد 29 عاما من وجودها فيه، وهو الأمر الذي حصل في آذار (مارس) 2005، إضافة إلى نزع سلاح المقاومة، دون أن ينفذ ذلك الشق منه. كما جاء وسط تعثر المشروع الأمريكي في العراق، والسعي إلى تغطية فشل فرض مشروع «الشرق الأوسط الجديد» الذي وعدت وزيرة الخارجية الأمريكية السابقة كوندوليزا رايس بولادته من رحم الأزمة اللبنانية، بوصفه امتدادا لمشروع «الشرق الأوسط الكبير»، الذي أعلنه الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش بعد احتلال العراق عام 2003، وامتدادا «للشرق الأوسط الجديد» الذي بشر به بيريز بعد أزمة الخليج الثانية ومؤتمر مدريد 1991 وما تلاه من اتفاقات منفردة مع إسرائيل[2]. إن التوقف عند طبيعة الدور الأمريكي في الحرب على لبنان يبين أن واشنطن لم تكتف بمنح إسرائيل ضوءا أخضر لشن الحرب أو اضطرت للتعامل معها بعد اندلاعها، بل كانت شريكا فيها ومحرضا عليها وراعيا لها، إلى درجة أن البعض عدها حربا أمريكية تؤديها إسرائيل بالوكالة، فضلا عما يتعلق بالموقف الأوروبي منها، حيث بدت الفجوة بين المصالح الأوروبية والمصالح الأمريكية الإسرائيلية ضيقة إلى درجة التلاشي، وباتت إدارة الأزمة أقرب ما تكون إلى عملية توزيع أدوار بين أطراف رئيسية تشارك فيها بدرجات مختلفة، فيما تمكن هذا التحالف من قيادة المنظمة الأممية إلى الوجهة التي يريدها. إن قرار الحرب على لبنان كان جزءا من عملية أوسع استهدفت تغيير قواعد اللعبة في المنطقة، وتدمير البنية العسكرية للحزب ونزع سلاحه، والإفراج عن الأسيرين دون شروط، وتثبيت المنجزات سياسيا على الأرض، على أن تتولى الولايات المتحدة بعد ذلك تقييم نتائج

---

(1) أنتوني كوردسمان، «دروس أولية في الحرب بين إسرائيل وحزب اللّٰه»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 331، أيلول (سبتمبر) 2006، ص 120.

(2) خليل العناني، «الشرق الأوسط الكبير»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 156، نيسان (أبريل) 2004، ص 98–101.

ما أنجز عسكريا وسياسيا لبحث كيفية استثماره وتوظيفه في إطار خططها الخاصة بسورية وإيران[1].

ولكن إسرائيل فشلت في تحقيق أهدافها المتحركة دونما ثبات[2]، ومن المشكوك فيه أن تكون قد ألحقت بالحزب من الأضرار ما يكفي لتحطيمه أو شله أو خلق بيئة لن يستطيع فيها الحصول على أسلحة أفضل، فقد بالغت في نواتج القوة الجوية في الحرب، واستهانت بقدرة الحزب على البقاء، بينما أظهرت النتائج قابليتها للانكسار وصورتها السيئة أمام العالم، مقابل اكتساب الحزب دعما شعبيا عربيا وعالميا[3]، مما اضطرها للقبول بصيغة القرار الدولي رقم 1701 في 11/ 8/ 2006 الداعي إلى وقف القتال بين الطرفين الإسرائيلي واللبناني، وانسحاب إسرائيل الكامل من الجنوب اللبناني فور نشر قوات دولية (حوالي 15 ألف جندي) واتخاذ ترتيبات أمنية في الجنوب اللبناني[4]، وذلك على وقع مطالبات دولية بإرجاء بحث سلاح حزب الله، مقابل تبديد الأخير للمخاوف من خلال تبني ميثاق جديد يحل محل الميثاق التأسيسي للعام 1985 الداعي إلى إقامة دولة إسلامية[5].

غير أن سلطات الاحتلال لم تنفذ القرار الدولي، واستمرت في انتهاك الأجواء والأراضي اللبنانية، على وقع التهديد بشن عدوان جديد على لبنان أشد وقعا من حرب 2006، في ظل سجال داخلي لبناني حول سلاح حزب الله وسلاح المقاومة الفلسطينية داخل وخارج المخيمات الموجودة على أراضيها، انتقلت حدته إلى الشارع اللبناني والحكومة، التي يشارك فيها الحزب، وداخل أروقة المجلس النيابي، الذي يشارك الحزب في انتخاباته المتتالية بدءا من العام 1972، محققا في انتخابات آب

(1) حسن نافعة، «التداعيات الدولية»، في ملف «الحرب الإسرائيلية على لبنان وتداعياتها»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 332، تشرين الأول (أكتوبر) 2006، ص 88-95.

(2) معن بشور، «التداعيات على لبنان»، في ملف «الحرب الإسرائيلية على لبنان وتداعياتها»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 332، تشرين الأول (أكتوبر) 2006، ص 7-8.

(3) أنتوني كوردسمان، «دروس أولية في الحرب بين إسرائيل وحزب الله»، مرجع سابق، ص 126-127.

(4) لمزيد من التفاصيل انظر: حسين القطروني، «العدوان الإسرائيلي على لبنان: الإستراتيجية الثابتة والظروف المتغيرة»، مرجع سابق، ص 219.

(5) المجموعة الدولية للأزمات، «حزب الله والأزمة اللبنانية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 345، تشرين الثاني (نوفمبر) 2007، ص 100-103.

(أغسطس) 1992 فوزا كبيرا بحصوله على 12 مقعدا من أصل 128 مقعدا[1]، مقابل حصوله في انتخابات حزيران (يونيو) 2009 على 57 مقعدا، مع حلفائه من قوى 8 آذار (المعارضة)، مقابل 71 مقعدا لقوى 14 آذار (الأكثرية)[2]. ولكن الحزب لم يستكن للضغوط الداخلية والخارجية المتواترة لنزع سلاحه أو الكف عن المقاومة، في ظل استمرار التهديد الإسرائيلي للبنان واحتلالها للأراضي الفلسطينية، وارتكابها الجرائم ضد الشعب الفلسطيني، على غرار عدوانها على قطاع غزة 2008/ 2009 وإحكام حصارها على القطاع، منتقدا «موقف القيادة المصرية السابقة من إغلاق معبر رفح ومحملها مسؤولية المشاركة في حصار القطاع والضغط على حماس للقبول بالشروط الإسرائيلية للتسوية»[3]، ومتهما «بعض الأنظمة العربية بالشراكة في المشروع الأمريكي الإسرائيلي لفرض تسوية مذلة على العرب وتصفية القضية الفلسطينية، ومطالبا الدول العربية والإسلامية بالتحرك من أجل إنقاذ الشعب الفلسطيني»[4]، وسط تأكيد استمراره دعم المقاومة الفلسطينية ومواصلة الجهاد سبيلا لدحر الاحتلال من الأراضي العربية المحتلة، وفي مقدمتها فلسطين.

---

(1) غسان العزي، حزب الله: من الحلم الأيديولوجي إلى الواقعية السياسية، الطبعة الأولى، الكويت، دار قرطاس، 1998، ص 77-79.

(2) جريدة الرأي، عمان، 10/ 6/ 2009.

(3) جريدة الدستور، عمان، 30/ 12/ 2009.

(4) جريدة القدس العربي، لندن، 20/ 5/ 2010.

# الفَصْلُ الـرَّابع

## أثر المقاومة الإسلامية
## في مسار الصراع العربي–الإسرائيلي

لم يكن ثمة فصم علائقي صاحب مسيرة الصراع العربي–الإسرائيلي بين أبرز مفاصل تلك المسيرة الممتدة لما يزيد عن نصف قرن من الزمن، والمقاومة، باعتبارها حركة تحرر ونضال وطني، بل إن الأخيرة بدت تأصيلا لرد فعل طبيعي يجابه أقانيم المحتل الاستيطانية التوسعية بشتى صنوف وأساليب المقاومة منذ وطئت أقدام المستعمر أرض فلسطين قبيل مائة عام ببضع سنين حتى اليوم.

بيدَ أن الملاحظ أن ثمة محاولات متلاحقة من بعض الأطراف، وهي صهيونية في الأساس، تدأب بجهد على التقليل من قدرة المقاومة على إحداث تأثير ما في معادلة الصراع العربي–الإسرائيلي والتشكيك بجدواها، مع طرح إشكالياتٍ «ضبابية» في أفق وهدف المقاومة، وإحاطتها بجملة تساؤلات تطول كنه مغزاها وماهية أغراضها عما إذا كانت سبيلا للتحرر ونيل الاستقلال وتقرير المصير في ظل توفر مقومات داعمة، أم أداة ضاغطة لتحسين الموقف والمطلب العربي، أم أنها مجرد وسيلة بديلة عن المفاوضات.

ويلاحظ توازي بروز نمط التشكيك والتهوين من أهمية المقاومة مع كل تجدد انبعاثة للنضال الوطني ضد المحتل الإسرائيلي واقترابه من إحراز انتصار ما عليه، كما حدث مع المقاومتين اللبنانية 25/ 5/ 2000 والفلسطينية 28/ 9/ 2000. وقد بلغت هذه المحاولات مداها بالسعي إلى إجهاض المقاومة بعد استشعار خطورتها، كما حدث مع الانتفاضة الفلسطينية عام 1987 حينما وُئدت في مؤتمر مدريد للسلام عام 1991 ومن ثم اتفاق أوسلو عام 1993، مع الأخذ في الاعتبار هنا ظروف البيئة الخارجية وطبيعة النسقين الإقليمي والدولي القائمين آنذاك. كما تكررت المساعي نفسها مجددا مع انتفاضة الأقصى 2000 جراء زيارة شارون للحرم الشريف، وإن كانت أسبابها تعود

أساسا إلى فشل مفاوضات السلام واستمرار سياسة الاستيطان والممارسات العدوانية الإسرائيلية المدعومة أمريكيا، إضافة إلى المستوى المتدني للأداء الداخلي للسلطة الفلسطينية، والوضع المأزوم في الأراضي المحتلة.

وقد ذهب بعض أطراف الداخل الفلسطيني (كما اللبناني) إلى إطلاق دعوات «استباقية» في إطار منح «الهبات» المجانية للجانب الإسرائيلي دونما مقابل، وذلك بمطالبتها «عدم عسكرة الانتفاضة» ونزع أسلحة كل الفصائل، بل وتحميل الأخيرة مسؤولية إخفاقات التوصل إلى تسوية سلمية وتبعات تصاعد وتيرة العدوان والعنف الإسرائيلي، وهم بذلك يرددون (سواء عن قصد أو من دونه) الخطاب الصهيوني نفسه، ويقفزون عن حقائق إنجازات المقاومة والمكاسب التي حققتها، مثلما يتجاوزون تبعة المطالبة بوقف المقاومة التي من شأنها أن تبعث على سطح المساحة المتبقية من الأراضي الفلسطينية الأطماع الصهيونية التوسعية التي لم تستكن يوما.

إن محاولة إجراء مقاربة تشخيصية لدور المقاومة في التأثير في مسار الصراع العربي-الإسرائيلي في ضوء معطيات وإفرازات الانتفاضة الفلسطينية عام 1987 وانتفاضة الأقصى عام 2000 وثبات المقاومة وصمودها أمام العدوان الإسرائيلي على غزة 2008/ 2009، والمقاومة اللبنانية عامي 2000 و2006، دون أن يعني ذلك انحسار المقاومة في تلك المفاصل التاريخية، أو اقتصارها على المقاومة الإسلامية فقط، وإنما تمت الإشارة إليها على سبيل المثال لا الحصر ولأغراض الدراسة فقط، بما يقتضي قبل كل شيء التوقف عند الملاحظات والمؤشرات التالية ذات الصلة بالموضوع:

**أولا**: تظهر خبرات التحرر الوطني والنماذج التاريخية السابقة أن الخلل في التوازن القائم بين قوى الاستعمار والشعوب المناضلة ضدها لصالح الأولى، لم يحل دون مآل المحصلة الإستراتيجية النهائية إلى صالح قوى الشعوب الساعية إلى التحرر وتقرير المصير. وقد تجلى ذلك بوضوح في بعض المفاصل التاريخية الهامة في مسار الصراع العربي-الإسرائيلي، كحرب العام 1973 حينما تمكن العرب من تحدي الخلل الفادح في التوازن السياسي والعسكري مع الجانب الإسرائيلي بمجابهة عربية مشتركة، كما برز عبر نجاح المقاومة اللبنانية في دحر الجيش الإسرائيلي من جنوب لبنان (باستثناء مزارع شبعا وتلال كفر شوبا) بانسحاب منفرد دون قيد أو شرط في 25/ 5/ 2000، مثلما تجسد أيضا في صمود المقاومة اللبنانية أمام ترسانة آلة الحرب الأمريكية-الإسرائيلية أثناء عدوانهما على لبنان في 12/ 7/ 2006. كما تبين جليا

على الجبهة الفلسطينية من خلال ما حققته انتفاضة الأقصى من إنجازات لم تتمكن عملية السلام من إحرازها طيلة مسيرتها التي ابتدأت بمؤتمر مدريد 1991، وأيضا عبر نجاحها (إلى جانب عوامل أخرى) في حمل المحتل الإسرائيلي على الانسحاب من قطاع غزة في آب (أغسطس) 2005، رغم أنه كان «صوريا» حيث لا تزال سلطات الاحتلال تحكم سيطرتها عليه، بل إنها أعادت احتلاله مجددا ومن ثم العدوان عليه في 27/ 12/ 2008، مما دفع البعض إلى اعتبار الانسحاب خطوة تكتيكية إسرائيلية بغية إحكام السيطرة على أراضي الضفة الغربية التي تشكل عندها أهمية تفوق بكثير تلك التي يحتلها القطاع، وذلك استنادا إلى معايير الأطر العسكرية وموازين القوى الدولية والمصالح المتأتية وحجم المقاومة، وليس إلى النصوص التوراتية، كما يزعمون، فقد انسحبوا سابقا من سيناء رغم أنها مقدسة من الناحية الدينية عندهم، ولكنهم، في المقابل، لم ينسحبوا من الجولان رغم عدم أهميته الدينية بالنسبة إليهم. بيدَ أن ذلك كله من شأنه أن يدلل على حقيقة أن المقاومة التي ترفع رايات حق تقرير المصير، وتلجأ إلى صنوف مختلفة من النضال، باستطاعتها أن توقعَ خسائر ضخمة في صفوف العدو وفي جيشه النظامي[1].

**ثانيا**: إن النموذج العام لتطور حركات التحرر الوطني يؤشر على نجاحها في تحقيق هدف الاستقلال السياسي من المستعمِر نتيجة نضالها، سواء كان ذلك من خلال تسوية، (مرحلية وليست نهائية في حالة الصراع مع طبيعة الاحتلال الإسرائيلي)، مع الدول المستعمِرة حينما تدرك الأخيرة تآكل مشروعها الاستعماري وعدم جدوى استمراريته بفعل الخسائر الفادحة التي يتكبدها من المقاومة، أو عن طريق الكفاح المسلح ضدها في أغلب الأحايين. كما تبين خبرات حركات التحرير الوطني استمرار الأخيرة في نضالها إلى أن تحقق أهدافها، حيث يؤدي المسار المستمر تاريخيا والمتصاعد موضوعيا للنضال إلى آلية لتآكل المشروع الاستعماري نتيجة الضرر المتزايد الذي تلحقه هذه الحركات بمستعمريها، غير أن هذا الأمر قد يكون محتملا في البداية، لأن حركات التحرر تكون عند بداياتها في أضعف مراحلها، ولأن النهب الاستعماري يعوض التكلفة، فيما قد يتصور المستعمرون أن حركات التحرر

(1) مصطفي علوي، «البعد الإستراتيجي للصراع العربي-الإسرائيلي»، مراجعة وتقديم حسن نافعة، انتفاضة الأقصى وقرن من الصراع، مرجع سابق، ص 20.

ليست سوى ظاهرة عارضة ومؤقتة يمكن اجتثاثها من جذورها والتفرغ بعد ذلك لجني المكاسب الاستعمارية، غير أن استمرارها وتصاعدها من شأنه إثبات العكس، وهنا يلجأ المستعمِر إلى شتى صنوف التنكيل والتطرف، ورفدها بمواقف سياسية بالغة التشدد ضد مطالب تلك الحركات، تكون في حد ذاتها دليلا يكشف عن بداية التآكل الحقيقي في المشروع الاستعماري عندما تبدأ تلك المواقف في التغير تحت وطأة الضغط المستمر والضربات المتزايدة لحركات التحرر، حين تفوق تكلفة المشروع الاستعماري العائد المترتب عليه، وقد يستمر نظام الحكم في الدولة الاستعمارية برفض الاستجابة المطلوبة للمتغيرات الجديدة النابعة من بيئة حركات التحرر، وهنا تصل آلية التآكل إلى قمتها بحدوث تغيرات سياسية في معسكر المستعمر قد تكون جذرية أحيانا، بما قد يدفعه في النهاية إلى التسليم بمطالبها في التحرر والاستقلال السياسي[1]. وقد يلجأ المشروع الاستعماري إلى خطة إدخال الشعب الذي يراد إخضاعه في خلاف وانقسام داخلي أو أن يسهم في تأجيجه، عندما يكتشف أن المقاومة لن تتوقف، بما قد يلحق الضرر بحركات التحرير نفسها[2].

**ثالثا**: إن المقاومة حركة تلقائية في المسار التاريخي، تبدأ من رفض الذات للعبودية والتسلط والعدوان[3]، مثلما يقوي الحضور المادي الملموس للاحتلال والإخضاع المباشر له نزعة المقاومة عند الشعوب المستعمَرة، لأن العدو فيها واضح المعالم، بخلاف الحال في الحرب الرمزية أو الغزو الثقافي، ديدن الاستعمار الحديث بهدف الاستحواذ غير المباشر على قوتها المادية لتصبح مصدر ضعف بدلا من تمثيلها مصدرا للقوة، بما يشكل علة نجاح حروب التحرير من الاستعمار المباشر، ببعديه المادي والروحي، وصعوبة التحرر من الاستعمار غير المباشر[4]. ومن

(1) أحمد يوسف، الانتفاضة الفلسطينية: قراءة أولية في دروس الخبرة المقارنة لحركات التحرر الوطني، في محاضر ندوة حركة التحرر الوطني الفلسطينية في دراسة مقارنة مع حركات التحرير الأفريقية، القاهرة، مصر، 15 أيلول (سبتمبر) 1991، ص 33-40 وص 78.

(2) أبو يعرب المرزوقي، «مداخل نظرية لفهم إستراتيجيات المقاومة ولبنائها»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 333، تشرين الثاني (نوفمبر) 2006، ص 29-30.

(3) حسن حنفي، «ثقافة المقاومة»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 324، شباط (فبراير) 2006، ص 104.

(4) أبو يعرب المرزوقي، «مداخل نظرية لفهم إستراتيجيات المقاومة ولبنائها»، مرجع سابق، ص 29-30.

ذلك فإن المقاومة تبدأ ببداية المشـروع الاسـتعماري، ورد فعل طبيعي لجوهر القهر والاستغلال الذي يقوم عليه، وتستمر حتى الوصول إلى الاستقلال السياسي، ولا يعني ذلك أنها لا تهدأ لحظة أو لا تصاب بالهزائم المؤقتة، لكنها لا تنتهي إلا بتحقق الغاية السياسية المرجوة منها، وقد تغير أساليبها وأشكال وأدوات نضالها، ولكنها تكون آخذة بالتصاعد من حيث نمط الوتيرة والانتشار الجغرافي، على غرار الانتفاضة الفلسطينية التي اندلعت عام 1987 في قطاع غزة ومن ثم توسع حيز نطاقها ليشمل الضفة الغربية، وهو الأمر الذي ينسحب أيضا على انتفاضة الأقصى عام 2000 التي اندلعت شرارتها في ساحة الحرم القدسي الشريف ثم انتشرت إلى بقية الأراضي المحتلة عامي 1948 و1967. ويعـد نضـال الشـعوب الرازحـة تحـت الاحتلال لتقرير المصيـر نضالا وحقا مشروعا تتضمنه الثقافات والأديان ويتفق مع مبادئ القانون الدولي وقرارات الشرعية الدولية، التي من أبرزها قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة المؤرخ في كانون الأول (ديسمبر) 1965 والقرار 2625 الصادر في 24/ 10/ 1974[1].

بيدَ أن إسرائيل تتجاهل حق تقرير المصير وحق المقاومة الفلسطينية في النضال مـن أجـل التحـرر[2]، وتـواري نزعة إنكار حق أهل البلاد الأصليين في تقرير مصيرهم عـن طريـق تحويـل نضـال الشـعب الفلسـطيني مـن أجل التحـرر إلى مجـرد نزاع في الشـرق الأوسـط، لا يحل عن طريق الاعتراف بحق تقرير المصير للفلسـطينيين، بل مـن خـلال الموافقـة على شـروط عملية السـلام. وفـي ظل غياب لغة العدل وسـيادة المعاييـر المزدوجـة، فـإن إمـلاءات الطـرف الأقـوى هـي التي تضبط ما يسـمى بحل الصـراع، كمـا يغلـب عنصـر القـوة فـي المفاوضات التـي يكون هدفها فـي المحصلة كبـت إرادة الأمـة نحـو التحـرر من الاحتـلال[3]. ومن هنا يأتي نتـاج الدعم الأمريكي المفتوح لسلطات الاحتلال الذي يعود، حسب الكاتب الإسرائيلي نيكولاس جويات، إلى ما قبل قيام «دولة إسـرائيل» عام 1948 عبر تمويل اسـتيطان اليشـوف الزراعي في

(1) انظر: محمد علوان، «حق الشعب الفلسطيني في تقرير المصير»، مراجعة وتقديم حسن نافعة، في انتفاضة الأقصى وقرن من الصراع، مرجع سابق، ص 85-86.

(2) كارل بوبر، «أسطورة الإطار: دفاع عن العلم والعقلانية»، مرجع سابق، ص 16.

(3) عزمي بشارة، لئلا يفقد المعنى: مقالات من سنة الانتفاضة الأولى، الطبعة الأولى، رام الله، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)، 2002، ص 177.

الأراضي الفلسطينية المحتلة[1]، إلى جانب الدعم اللوجستي والاقتصادي (الذي قدره الاقتصادي الأمريكي توماس ستوفر بنحو 3000 مليار دولار منذ العام 1949 بحساب الدعم السنوي الرسمي والمساعدات الثنائية وغير الرسمية، مقابل تقدير الباحثين الأمريكيين جون ميرزهايمر وستيفن والت بنحو 140 مليار دولار بحساب الدعم الرسمي والمساعدات غير المباشرة)، فضلا عن الدعم السياسي باستخدام حق النقض (الفيتو) في مجلس الأمن أكثر من 30 مرة لصالح إسرائيل وضد الحقوق العربية الفلسطينية[2].

**رابعا**: ليس شرطا أن تستمر المقاومة على ذات الوتيرة، فقد تخبو أحيانا وقد تنشط في أحايين كثيرة دون أن يعني ذلك توقفها. مثلما ليس بالضرورة أن تلغي المقاومة مسار التفاوض، إذ لا ضير من الجمع بشكل متزامن بينهما، وهو الأمر المعمول به في غالبية حركات التحرر الوطني حيث إن الخيار الأول يعزز الآخر ويدعمه. إن المفاضلة بين المسار السلمي والكفاح المسلح ليس خيارا مبدئيا في حركات التحرر الوطني بقدر ما هو تكتيكي، وبالتالي فإن الانتقال من أسلوب بغية الأخذ بالآخر، أو محاولة المزاوجة بينهما، إنما يندرج في إطار المراوحة بين «المبدئية» و«البراغماتية»، وضمن حسابات العوائد المتأتية منهما والظروف المصاحبة لهما دون أن يمثل ذلك بالضرورة تنازلا أو تشددا أو وسطية. بيدَ أن الاستناد في مسألة المفاضلة بين أحد الخيارين إلى معيار التحسب لرد فعل المحتل إزاء الموقف النهائي حيالها إنما يعد ذريعة في حد ذاته، ذاك لأن خبرات التحرر الوطني تظهر أن سلطات الاحتلال عاملت كلا من المسار السلمي والكفاح المسلح بنفس العنف[3].

**خامسا**: لا نستطيع فهم محركات اللجوء إلى المقاومة والكفاح المسلح بمعزل عن سياق الصراع العربي-الإسرائيلي وفشل مسار التسوية في تحقيق أي إنجاز يذكر

(1) نيكولاس جويات، غياب السلام: محاولة لفهم الصراع الإسرائيلي-الفلسطيني، ترجمة طلعت الشايب، الطبعة الأولى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص 122.

(2) لمزيد من التفاصيل انظر: برنارد رايك، «الولايات المتحدة وإسرائيل: طبيعة العلاقة الخاصة»، ترجمة أحمد محمود، تحرير ديفيد ليش، في الشرق الأوسط والولايات المتحدة: إعادة تقييم تاريخي وسياسي، الطبعة الأولى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص 365.

(3) أحمد يوسف، الانتفاضة الفلسطينية: قراءة أولية في دروس الخبرة المقارنة لحركات التحرر الوطني، مرجع سابق، ص 60-62.

علـى أرض الواقـع وتنامـي نزعـة التطرف والعنف اليميني الدينـي في الكيان المحتل، فقد أدت ممارسـات الاحتلال العدوانية المدعومة أمريكيا، والتي تسـتند إلى مفاهيم القـوة والعنـف لفـرض الأمـر الواقـع، إلى نسـف عملية السـلام التـي تعاني أصلا من وهن وهشاشـة الركائز المسـتندة إليها، مما أسـفر عن تعثر مسـيرتها إلى حد الجمود على الصعيد الفلسـطيني (اتفاق أوسـلو 1993)، بينما اقتصر تداول مصطلحاتها على المستوى الرسمي دون القاعدي الشعبي لدى الدول التي أبرمت معاهدات مع إسرائيل (مصر 1979 والأردن 1994). وبخلاف «الإنجازات» التي حققتها المؤسسة العسكرية الإسرائيلية في حروبها الإقليمية أعوام 1948 و1956 و1967، فإنها فشلت في تحقيق أي من أهدافها في التعامل مع فلسطين ولبنان بسبب المقاومة.

**سادسـا**: تبين الخبرات التاريخية نفسـها أن الجيوب الاسـتيطانية الإحلالية التي قدر لها البقاء (مثل أمريكا الشمالية وأستراليا) نجحت بعد إبادتها السكان الأصليين فكتب لها الاسـتمرار والبقاء، فيما أخفقت تجربة نظيرات لها في تحقيق ذلك (مثل جنـوب أفريقيـا) بفعـل المقاومـة ولعدم تمكنها من إبادة السـكان الأصليـين، مما أدى إلى تصفيتها وزوالها. ولا يستثنى الكيان الصهيوني من هذه القاعدة الإنسانية التاريخية باعتباره جيبا استيطانيا حلوليا، لا سيما مع وجود مؤشرات تدلل على حالة تراجعه. ولكن من الملاحظ أن ثمة نمطا يسـم المواجهة بين المؤسسـة العسـكرية الصهيونية والمقاومـة يعـود إلـى الثلاثينيات، مفاده أنه حينما تقتـرب المقاومة من إحراز انتصار ما على العدو، فإن مؤسسـة الأخير العسـكرية تعمد مضطرة للالتفاف عليها باللجوء إلـى قـوة خارجيـة، وقـد ظهر ذلك في مفاصل تاريخية متعددة، مثل انتفاضة الشـهيد عز الديـن القسـام عـام 1936 واتفـاق أوسـلو 1993 الذي شـكل محاولة التفاف على انتفاضة 1987، مثلما تجلى في الانسحاب الإسرائيلي أحادي الجانب من قطاع غزة 2005، مشكلا محاولة أخرى للالتفاف على انتفاضة الأقصى 2000 من خلال التلويح بخريطة الطريق وبالدولة الفلسـطينية المسـتقلة، ومحاولة إشـعال الفتن بين الفصائل الفلسطينية.

ولكـن نمـط الالتفـاف لم ينجح فـي القضاء على المقاومة، فاسـتمرارية الأخيرة تأتي نتيجة لرفض الظلم والعدوان ولوجود أسـباب على الأرض تتجسـد بالاحتلال، وإن كانت راهنا تأخذ صورة مغايرة عن السابق، فلجوء حماس إلى التهدئة مثلا يعبر عن وعيها بالمستجدات والتغيرات في طبيعة العلاقات الدولية، كنظرائها من الفصائل

الفلسطينية من خارج إطار السلطة الوطنية. لقد حدث أول انسحاب لقوات الاحتلال مما يسمونه «أرض إسرائيل» بفعل المقاومة ولما يشكله القطاع من عبء لوجستي ومادي على المؤسسة العسكرية الصهيونية ولعدم القدرة على استمرار الدفاع عن مستوطنات الضفة الغربية والقطاع في آن معا. وقد ذهب البعض إلى تفسير ذلك بتساقط الإجماع الإسرائيلي على الاستيطان، إذ يلاحظ منذ انتفاضة 1987 أن ثمة انشقاقا عميقا حدث بين المستوطنين في الأراضي الفلسطينية المحتلة عام 1948 ونظرائهم من مستوطني الأراضي المحتلة عام 1967، لاعتقاد مستوطني 1948 بعبء مستوطني الضفة الغربية بوصفهم مصدر الإشكاليات التي تجابه إسرائيل، مما يدلل على أن الانتفاضة الفلسطينية، كما المقاومة اللبنانية، أحرزت انتصارات كبيرة خلافا لمقولة أنها لم تأت بشيء وأنه لا بد من التخلي عن عسكرتها ضمن مطالب لا تستند إلى الواقع، لأن قوات الاحتلال لم تنسحب من القطاع بسبب المفاوضات وإنما جراء الضغوط العسكرية، فالمحتل لا يجبر على الانسحاب إلا من خلال المقاومة العسكرية والضغوط الحقيقية الممارسة عليه، وبسبب الخسائر المادية والبشرية والمعنوية العالية التي يتكبدها[1]، ومن هنا تأتي أهمية المقاومة في تحقيق مكاسب ناجعة تشعِر الاحتلال بخطرها وفاعليتها، وفي منع تحول الحالة الكولونيالية إلى حالة طبيعية، والتصدي لفرض تسوية تنتقص من الحقوق الفلسطينية[2]، فضلا عن الحفاظ على الهوية الوطنية الفلسطينية، وجعل القضية حية في الوجدان الفلسطيني والعربي والإسلامي، إضافة إلى تأثيرها على المستوى الدولي[3].

**سابعا**: ثمة من يعتقد أن فكرة المقاومة قد تجذرت في أذهان ووجدان الشعوب العربية والإسلامية منذ انسحاب الاحتلال من لبنان دون قيد أو شرط عام 2000 وفشل عدوانه على أراضيه في 2006، إضافة إلى تأثير الانتفاضة الفلسطينية على الكيان الإسرائيلي، الذي تتالى عبر صمود الشعب والمقاومة أمام العدوان الأخير الإسرائيلي على القطاع، دون إلغاء مسار ما قبل تلك الفواصل الزمنية، حيث

(1) عبد الوهاب المسيري، «الإجماع الصهيوني حول الاستيطان آخذ بالتساقط»، مرجع سابق، ص 76-84.

(2) حديث للمفكر العربي عزمي بشارة نشر في: جريدة القدس، القدس المحتلة، 18/ 3/ 2008.

(3) قاسم، حزب الله: المنهج، التجربة، المستقبل، مرجع سابق، ص 244.

ساهمت المقاومة في ترويج سمة الإعجاب بها والتفاعل معها شعبيا[1]. إن المزاج الشـعبي العربي العام لا ينفصل فيه الإسـلام عن العروبة عن الموقف القومي، فهو مزاج رافض للاحتلال الأجنبي لأي بلد عربي، ومنتصر للمقاومة المعبرة عن هوية الشـعوب العربية وكرامتها في النضال ضد الاحتلال، ومحبط من رد فعل الأنظمة العربية تجاه احتلال فلسطين ولبنان ومن عجزها أو عدم رغبتها في مقاومة المحتل، معـولا علـى المقاومـة سـبيلا لتحريـر الأراضـي المحتلـة أو علـى الأقـل رفع ثمن الاحتـلال بمـا يحفـظ للواقعين تحته إنسـانيتهم وللشـعوب العربيـة كرامتها، بعد أن فقد الأمل بتسـوية سياسـية عادلة تحقق الحقوق الوطنية المشـروعة. وتتضامن الأمة مع حماس بوصفها حركة مظلومين ورد فعل مقاوما مضادا لعنف الاحتلال ورفض الخضوع له أو التواطؤ معه، سبيلا للتحرير وتقرير المصير، مثلما انتصرت للمقاومة اللبنانية التي نجحت في دحر الاحتلال من أراضيها، دون اتفاق، بسبب إستراتيجيتها النضالية المثابرة، ومن الواضح أن غالبية التيارات المقاومة المنظمة حاليا في الوطن العربي هي تيارات دينية، دون قرن المقاومة بكل تيار ديني. وبالتالي، فإن مسـاندة الإنسـان العربـي، متدينـا كان أم علمانيـا، للمقاومـة ودعمـه لها يتأتى من مشـاركته للمقاومـة «الموقـف» وإعجابـه بثقافتها، دون أن يشـاركها، بالضـرورة، نفس الثقافة والتصورات السياسية. ومن هنا يميز البعض بين حركات التحرر الوطني وحركات المقاومـة الحاليـة، باعتبـار أن الأولـى تضـم تيارات سياسـية وفكريـة مختلفة تمثل المجتمـع وتجتمـع علـى برنامـج للمقاومة والتحرير، وغالبا لمـا بعد التحرير، وحد أدنـى لبنـاء الدولـة، ولكن حركات المقاومة حاليـا مؤدلجة دينيا تتجنب غالبا بحث العلاقة بين أيديولوجيتها وسـلوكها السياسـي في مرحلة ما بعد التحرير، لأنه قد لا يسـاعد على الوحدة، رغم أهمية عدم الاكتفاء بالتأييد الشـعبي لجهة دعمه وإرسـائه على قاعدة النجاح في مشـروعها المقاوم وتقديم برامج وإسـتراتيجيات سياسـية[2]، غيـر أن حمـاس تعد نفسـها حركة تحرر وطني تصـب أولويتها على إنهاء الاحتلال وتقريـر المصيـر دون تناقـض بيـن هويتهـا الدينيـة ومهمتها السياسـية، حيث قدمت برنامجا سياسيا شاملا عقب الانسحاب الإسرائيلي من غزة 2005 وخلال انتخابات

(1) عزمي بشارة، المقاومة والنهوض العربي، في ندوة ثقافة المقاومة، بيروت، لبنان، 25 تموز (يوليو)، 2008، ص 1.

(2) عزمي بشارة، المقاومة والنهوض العربي، مرجع سابق، ص 7–10.

«التشريعي» 2006، خاصة أن الصراع مع إسرائيل ليس صراعا عسكريا بين شعب محتل واحتلال يمارس أبشع أنواع العدوان فقط، وإنما صراع صور ذهنية وقيمية أيضا، بعدما خلق الكيان المحتل لنفسه صورة القوة التي لا تقهر والسلاح المتفوق والتكنولوجيا المتقدمة والعلم الحديث[1]، بينما تستطيع المقاومة اليوم إدخال البعد التكنولوجي في أيديولوجيتها لخدمة أهدافها في الانتشار وتوضيح مفاهيمها للعالم، وهو لم يكن متاحا سابقا[2].

**ثامنا:** يلاحظ تواتر بروز طروحات من داخل عقر الكيان المحتل نفسه تقدم رؤى تشخيصية متباينة حول مصير المشروع الصهيوني، تمتد إلى حد الحديث عن سقوط وانهيار الكيان الإسرائيلي نتيجة عوامل داخلية وخارجية متداخلة، وذلك مع كل تصاعد في وتيرة المقاومة. وتتنقل تلك المقولات بين اعتبار إسرائيل «ظاهرة مرحلية تفتقر إلى ضمانات استمراريتها بسبب سياستها الخارجية المتطرفة واللجوء للتصعيد والاحتلال وشن الحروب»[3]، مقابل الاعتقاد بأن «تناقضها الداخلي وعجزها عن مراجعة أساطيرها حال دون تحول اليهود إلى أمة طبيعية»، فيما يرد زوالها المحتمل إلى «الأزمات الاقتصادية والاجتماعية التي تعتريها وحالة الفساد الداخلي التي تصدع بجوانبها»[4]، بينما يركز آخرون على تضاد المنطلقات الفكرية والممارسات العملية للصهيونية مع الاتجاه الإنساني والفكري السائد الذي «سيتجاوزها إذا أمعنت في نهجها وسياستها»[5]، فيما اعتقد رئيس «الكنيست» السابق إبراهام بورج، ابن يوسف بورج وزير الداخلية السابق وزعيم حزب المفدال والرئيس الأسبق للوكالة اليهودية، أن «نهاية المشروع الصهيوني باتت على أبوابها بعد مآل ألفي سنة من صراع الاستمرار اليهودي إلى دولة من المستوطنات تديرها عصبة فاسدة غير أخلاقية لا تحترم القوانين ولا تأبه بمواطنيها ولا بأعدائها، إذ لا يمكن استمرار دولة تفتقر للعدالة وتتسم بوحشية

(1) حسن حنفي، «ثقافة المقاومة»، مرجع سابق، ص 105.

(2) ناصر صلاح الدين محمد، «التكنولوجيا كتحول نوعي في إستراتيجية المقاومة»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 324، شباط (فبراير) 2006، ص 135.

(3) يعقوب شريت، دولة إسرائيل زائلة، ترجمة دار الجليل، الطبعة الأولى، عمان، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، 1991، ص 91 ص 115.

(4) باري شميش، سقوط إسرائيل، ترجمة عمار جولاق، الطبعة الأولى، عمان، الأهلية للنشر والتوزيع، 1993، ص 392.

(5) هركابي، قرارات إسرائيل المصيرية، مرجع سابق، ص 230-238.

الاحتلال وتجاهل القانون وخنق كل فرصة للسلام»[1]، بينما تتناول بعض الدراسات البعد الديموغرافي، إزاء معطيات رقمية ترجح كفة الوزن السكاني الفلسطيني على اليهودي، بما قد يؤدي، بحسبها، بالفلسطينيين إلى التخلي عن فكرة الدولة المستقلة وتبني فكرة دولة واحدة ثنائية القومية تضمن لهم الأكثرية[2]، ولأن الكيان الإسرائيلي يرفض الانسحاب الكامل من الضفة الغربية، مثلما يرفض حق العودة، الذي يتمسك به الفلسطينيون، فإن هذا الطريق المسدود سيقف عقبة أمام أي حل، ومن هنا جاء طرح «دولة يهودية» تشمل الكتل الاستيطانية مقابل كيان فلسطيني يستوعب العرب الفلسطينيين المواطنين داخل الأراضي المحتلة عام 1948، بما يعني حرمانهم من الإقامة في بلادهم وشطب حق عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم وأراضيهم، مثلما نشطت دعوات الانفصال وتبادل السكان والأراضي وتكثيف وتيرة بناء جدار الفصل العنصري لضمان بقاء الكيان الإسرائيلي[3].

فيما يعلو، بين الحين والآخر، صوت ما يعرف «بتيار ما بعد الصهيونية» أو «المؤرخون الجدد»، الذي تعود تسميته إلى أستاذ علم الاجتماع أوري رام عام 1993، فيما نجح الكاتب الإسرائيلي عاموس إيلون بالدعاية له عام 1996، غير أنه اكتسب مزيدا من الشرعية على يد الفيلسوف اليهودي مناحم برينكر[4]، مطالبا بالكشف عن أخطاء الصهيونية وبالاعتراف بها والتكيف مع الدينامية التي تحكم المنطقة وفق ركائز القيمية والاجتماعية والثقافية[5]، وإعادة بناء المجتمع الإسرائيلي على أسس أكثر عقلانية باتباع مراجعة نقدية لمسار الحركة الصهيونية والقيادة الإسرائيلية. وقد نشط ذلك التيار بحثا في الفترة التي سبقت قيام «دولة إسرائيل» عام 1948 وما بعدها، مركزا

(1) جريدة القدس، القدس المحتلة، 20/ 9/ 2003.

(2) إريك بندر ويوآف برومر، «في الطريق إلى سنة 2048»، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العدد 63، صيف 2005، ص 93-95. ولمزيد من التفاصيل انظر: نعيم الأشهب، «عودة إلى مقولة الدولة ثنائية القومية»، بيروت، الطريق، العدد الخامس، أيلول (سبتمبر)- تشرين الأول (أكتوبر) 1998، ص 88-94.

(3) شاحر إيلان، «الفلسطينيون أصابوا.. نحن أخطأنا»، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العدد 63، صيف 2005، ص 97-101.

(4) معين حداد، «تحليل ظاهرة ما بعد الصهيونية»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 72، أيار (مايو) 1998، ص 7.

(5) جريدة هآرتس (بالعبرية)، تل أبيب، 26/ 11/ 2000.

على دور الصهيونية في خلق مأساة اللاجئين الفلسطينيين والمذابح التي اقترفتها بحق الشعب الفلسطيني، استنادا إلى دراسات أعدها بعض أبرز أقطابه وأثبتت أن القوات العسكرية الصهيونية مارست أساليب طرد وتهجير مئات الألوف من الفلسطينيين أثناء تلك الحرب، وأن الهجرة لم تكن طواعية، كما تزعم[1]. ولكن باعتباره تيارا أكاديميا ليبراليا في الأساس، ينشط داخل أروقة الجامعات ومراكز الأبحاث والدراسات، فما زال بعيدا عن التأثير السياسي المباشر، إذ لم يتبلور تيار سياسي يأخذ ما كشفت عنه نشاطاته من حقائق، ليبني عليها حركة سياسية مؤثرة.

غير أن هذا التيار أثار قضايا في غاية الحساسية ذات إسقاطات بعيدة المدى على العلاقات اليهودية-اليهودية وعلى العلاقات الفلسطينية-الإسرائيلية في الحاضر والمستقبل، وقد حفز نشاطهم قوى يمينية ودينية في الداخل الإسرائيلي للرد على أصحاب هذا التيار بالكتابة تارة واللجوء إلى القضاء تارة أخرى، مثل محاكمة الباحث في جامعة حيفا تادي كاتس بسبب كشفه عن مجزرة قرية الطنطورة[2] (التي ارتكبها الاحتلال في 21/ 5/ 1948)[3]، فيما أثيرت ضجة واسعة النطاق على كتاب إيلان بابيه حول التطهير العرقي[4]. غير أن هذا التيار يشكل جزءا من التساؤلات التي أثيرت مؤخرا حول ما إذا كانت الصهيونية قد انتهت بعد قيام الدولة، وللتلويح بحالة الفراغ التي تنتاب الفكر الإسرائيلي من جراء إعادة النظر في الفلسفة السياسية والأيديولوجية المؤسسة للكيان المحتل، وتعد تلك المراجعة إحدى تجليات الموجة الثقافية العامة التي تجتاح الحضارة الغربية والتي عرفت

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: شليم، الحائط الحديدي، مرجع سابق، ص 36-39. وكذلك انظر: بني موريس، طرد الفلسطينيين وولادة مشكلة اللاجئين: وثيقة إسرائيلية، مرجع سابق، ص 266-270. وأيضا: سيغيف، الإسرائيليون الأوائل-1949، مرجع سابق، ص 64-68.

(2) جريدة هآرتس (بالعبرية)، تل أبيب، 27/ 12/ 2000. وانظر: محمد رشاد الشريف، «ما بعد الصهيونية: ظاهرة هامشية»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 72، أيار (مايو) 1998، ص 33-43.

(3) لقد ارتكبت قوات الاحتلال ثلاثين مذبحة خلال عام 1948، سجل منها ست مجازر موثقة ارتكبتها خلال شهر أيار (مايو) وحده من نفس العام، تزامنا مع تدميرها أكثر من 531 قرية فلسطينية واقتلاع أكثر من 900 ألف لاجئ، ومصادرة العديد من الأراضي العربية تمهيدا للاستيلاء على قرابة 79٪ منها. انظر: أبو ستة، سجل النكبة: سجل القرى والمدن التي احتلت وطرد أهلها أثناء العدوان الإسرائيلي 1948، مرجع سابق.

(4) لمزيد من التفاصيل انظر: بابه، التطهير العرقي في فلسطين، مرجع سابق.

فيها تعبيرات نهاية التاريخ ونهاية الفلسفة ونهاية الحضارة، فتردد مسمى تيار «ما بعد الصهيونية».

وقد زاد استخدام تعبير «الما بعد» تدليلا على كون المصطلح الذي يتبعه لا يعبر عن خصائص جامعة مانعة، وإنما ينم عن مرحلة انتقالية غير محددة الملامح والمضمون، وهي مرحلة جديدة من مراحل تطور المشروع الصهيوني لا تزال في طور التبلور. إن المعضلة الفكرية الأساسية في مرحلة «ما بعد الصهيونية» تدور حول إيجاد صياغة مقبولة لمسألة علاقة الدين بالدولة ومسألة فصل المواطنة عن الدين، ويعد دور اليسار واليمين العلماني والديني في الداخل الإسرائيلي حول هذه المعضلة مختلفا حركيا وإن كان متفقا حول علاقة الأمة بالدين وحول «يهودية الدولة»، فالقوى اليسارية لا تزال تخوض معركتها العلمانية على قضايا الأحوال الشخصية وتدخل في مواجهة مع المؤسسة الدينية دون المساس بعلاقة الأمة بالدين أو بيهودية الدولة. غير أن المرحلة الجديدة لم تستقر بعد حيث لم تحتل ما بعد الصهيونية مكان الصهيونية في الواقع الحالي للكيان المحتل، ولكن في هذه المرحلة الانتقالية تظهر عمليات تسييس الدين وتدين السياسة بشكل يميل إلى التطرف، حيث يبحث اليمين القومي الديني عن علاقة مع الغرب يستطيع من خلالها أن يحفظ لإسرائيل وجودها بجوهر يهودي وشكل حضاري ديمقراطي غربي يقصي المحيط العربي ويحيط إسرائيل بسياج حديدي يجعل منها مجتمع «الأبارتهايد» عن طريق الفصل الديموغرافي عن الفلسطينيين[1].

إن مرحلة «ما بعد الصهيونية» تنزع القداسة عن اليهود وتعيد مناقشة المرجعيات الصهيونية التي أسست عليها هذه القداسة. وقد بدأت المناظرات الأكاديمية في إسرائيل حول الصهيونية في ثمانينيات القرن المنصرم عندما ظهرت أعمال علمية تطرح صورة مناقضة عن المجتمع اليهودي في فلسطين تخالف ما كان مستقرا عليه من قبل، وقد انتمت تلك الأعمال أساسا إلى علمي التاريخ والاجتماع وعرف القائمون عليها «بالمؤرخين الجدد» وعلماء الاجتماع الجدد. فيما يبرز على مستوى الفكر الصهيوني أطروحتان، إحداهما تتمثل في تنامي عملية تهويد الدولة والتأكيد على البعد اليهودي للدولة، بهدف لملمة عوامل التفتت والانقسام في الداخل الإسرائيلي لتصنع منها وفاقا

(1) محمود حيدر، «مئوية الصهيونية.. خمسينية إسرائيل: حدود الاختلاف والتماثل»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 72، أيار (مايو) 1998، ص 45-51.

يتمثل في عقد اجتماعي بين الصهيونية الدينية والعلمانية، فيما تتسم الأطروحة الثانية بالانفتاح النسبي عن طريق عولمة الدولة وقيامها بأدوار اقتصادية وثقافية تتوافق مع التوجهات العالمية الجديدة. وعلى الرغم من محاولة الأطروحتين التوافق والانسجام، فإنهما تعبران عن حقيقة الصراع المطروح في الداخل بين الراغبين في التأكيد على الهوية اليهودية الصهيونية بمعناها الاستبعادي السلبي للآخر العربي، والطامحين إلى تحقق تفاعل إيجابي مع الآخر من خلال مركزية دور إسرائيل الاقتصادي في محيطها الإقليمي[1]، يعبر عنهما جليا كل من شمعون بيريز في مشروعه الشرق أوسطي وسلام السوق القائم على مقايضة «الأرض مقابل السلام»[2]، مقابل فكر نتنياهو صاحب سلام الردع والسلام الاقتصادي ومقايضة «السلام بالسلام» واستثارة الرأي العام الغربي ضد المقاومة باعتبارها إحدى صور الإرهاب[3].

إن تصاعد وتيرة المقاومة الفلسطينية كشف عن التناقض العميق داخل بنية الحركة الصهيونية، وأسهم في تهديم أسطورة عدم وجود الشعب الفلسطيني، وسط تنامي شعور العالم واعترافه بشرعية الكفاح الفلسطيني وعدالة قضيته، فنجح الفلسطينيون بفعل الانتفاضة، وليس باتفاقيات السلام، في تفجير أزمة الصهيونية، ونقل المعركة إلى الداخل الإسرائيلي[4]، وإسقاط الوهم الإسرائيلي بشأن استعداد الفلسطينيين لتقديم تنازلات ترضيها تحت الضغط، في ظل عدم قدرة الاحتلال على وقف المقاومة وفرض الاستسلام للشروط التي تؤمن له خروجا من المأزق الذي وجد نفسه فيه، إذ لا يزال المشروع الصهيوني يواجه مأزقا في صعوبة تغييب وجود الشعب الفلسطيني وإنهاء الصراع العربي-الصهيوني والتسليم الكامل بحق اليهود في أرض فلسطين وإكساب مشروعية الوجود إقليميا بفعل المقاومة والنضال[5]. ولكن، في

---

(1) المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، مرجع سابق، ص 33-35. وكذلك انظر: نيفين مصطفى، «فكر نتنياهو السياسي وأزمة السلام العربي-الإسرائيلي»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 238، كانون الأول (ديسمبر) 1998، ص 56.

(2) انظر كتابه: شمعون بيريز، الشرق الأوسط الجديد، ترجمة محمد عبد الحافظ، الطبعة الأولى، عمان، الأهلية للنشر والتوزيع، 1994.

(3) انظر كتابه: نتنياهو، مكان بين الأمم: إسرائيل والعالم، مرجع سابق.

(4) برهان غليون، «مصير الصهيونية بعد قرن من ولادتها»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 75، أيلول (سبتمبر) 1998، ص 46-56.

(5) محمد الشريف، «المشروع الصهيوني في مائة عام: الانزلاق نحو اليمين والتطرف»، بيروت، شؤون

ظل الدعم الأمريكي غير المشروط لإسرائيل، من المستبعد التوصل إلى اتفاق سلام أو حل نهائي للصراع قبل أن تحسم موقفها من الصهيونية وإرثها[1].

ولكن رغم تعدد مظاهر أزمة الفكر الصهيوني الحادة وقيامه على أسس غير موضوعية جوهرا وأسلوبا، لا يزال يتمتع بديناميكية واندفاع كبيرين، شأنه في ذلك شأن الأيديولوجيات التي تتغذى على التعصب المتطرف وتنمو في ظل العدوان العسكري[2]. ومع ذلك، رصد المفكر العربي (الراحل) عبد الوهاب المسيري عدة شواخص تؤشر على قرب زوال إسرائيل، رغم تحقيقها قدرا كبيرا من النجاح، حيث تقف الدولة الصهيونية الاستيطانية شاهدا عليه، ولكنه ليس خالصا. وتتمثل تلك الشواخص، بحسبه، في تآكل المنظومة المجتمعية للكيان الإسرائيلي بعد فشل مصطلح «بوتقة الصهر» في كينونة موحدة القومية بعيدا عن الهويات المتعددة التي جاء بها اليهود من مختلف بلدان العالم، وفشل دمج المواطنين الفلسطينيين في الأراضي المحتلة عام 1948، وزيادة عدد النازحين خارج الكيان الإسرائيلي بسبب عدم اليقين من المستقبل، إضافة إلى انهيار نظرية الإجماع الوطني، وفشل تحديد ماهية «الدولة اليهودية» وتعريف من هو اليهودي، والعزوف عن الحياة العسكرية، وتحول إسرائيل إلى عبء على الإستراتيجية الأمريكية، وعدم القضاء على السكان الأصليين بفعل المقاومة التي أحدثت أزمة داخل الكيان المحتل الذي تعامل بوحشية ضدها تعبيرا عميقا ومتقدما عن المأزق والشعور بالخطر، وتغير الخريطة الإدراكية للمستوطنين تجاه مواطني البلد الفلسطينيين الموجودين على أرضهم والمدافعين عن حقوقهم وليسوا غائبين أو هامشيين، فكلما زاد ثبات الفلسطينيين ومقاومتهم، تحللت الأوهام التي بنى عليها المستوطنون أحلامهم وازداد مأزقهم. ولكن يمكن للأزمة الصهيونية الاستمرار بضعة قرون دون أن تتحول إلى انهيار من الداخل، غير أن الفعل الفلسطيني والعربي، ابتداء من المقاطعة وانتهاء بالكفاح المسلح والمقاومة، قادر على تحويل الأزمة إلى انهيار وتفتت الكيان الإسرائيلي الذي يعاني غياب عمق

---

الأوسط، العدد 67، تشرين الثاني (نوفمبر) 1997، ص 9.

(1) برهان غليون، «مصير الصهيونية بعد قرن من ولادتها»، مرجع سابق، ص 56.

(2) محمد ربيع، أزمة الفكر الصهيوني المعاصر: مع دراسة جديدة حول موقع العقيدة من الفكر الصهيوني، الطبعة الثانية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979، ص 192-196.

الانتصارات، رغم امتلاكه آلة عسكرية ضخمة، غير أن الانتصارات العسكرية التي لا تترجم إلى انتصارات سياسية تصبح عقيمة[1]. إن الكيان الإسرائيلي يواجه اليوم، نتيجة للتطورات التي شهدها منذ العام 1967، تحديات كبيرة لم يعد التحكم بها سهلا، إذ لم يعد المجتمع الإسرائيلي هو المجتمع القديم المتماسك الذي شهدته فترة الخمسينيات والستينيات من القرن المنصرم، في حين لم تعد القيم الصهيونية كافية لطمس الاختلافات والتناقضات المجتمعية والدينية والإثنية المتنامية داخله، ولم تعد القيادة الصهيونية التقليدية بمؤسساتها التاريخية قادرة على التحكم الكامل في الأداء الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في الكيان المحتل، فقد تبدلت التحديات وتنوعت، بينما لم تتطور آليات المعالجة الإسرائيلية لها بالقدر الكافي والمتناسب معها[2].

وفي ضوء ما سبق، سيتم تاليا التوقف عند المقاومة الإسلامية في فلسطين المحتلة، والمقاومة الإسلامية في لبنان.

---

(1) عبد الوهاب المسيري، «الإمكانات الأيديولوجية الصهيونية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 258، آب (أغسطس) 2000، ص 76-79.

(2) إبراهيم الدقاق، «إسرائيل في العام 2000: الخلفية والأداء»، مرجع سابق، ص 48-49.

## المبحث الأول

## المقاومة الإسلامية في فلسطين المحتلة

كرست الانتفاضة الفلسطينية عامي 1987 و2000، إلى جانب الانسحاب الإسرائيلي الأحادي الجانب من قطاع غزة في آب (أغسطس) 2005، وصمود الشعب والمقاومة الفلسطينية أمام العدوان الإسرائيلي على القطاع في 27/ 12/ 2008، وهي مقاومة يتداخل في صفوفها التيار الإسلامي وكل القوى والفصائل الوطنية وجموع الشعب الفلسطيني، عددا من الحقائق التالية:

### أولا: الانتفاضة الفلسطينية عام 1987

**وسيتم التوقف عند المسائل التالية:**

أولا: إن الانتفاضة بدلالتها اللغوية المباشرة تعني الرفض والتمرد الذي تمارسه القوى المظلومة والمضطهدة ضد القوة المسيطرة والمهيمنة بهدف الانعتاق والتحرر. ويمتد تاريخ الانتفاضة في مسيرة الفكر الإنساني عميقا، منذ أطلق الصراع بين الحق والباطل والظالم والمظلوم تعبيراته الأولى في الرفض والمقاومة، فمثلت أقدم الوسائل البدائية التي حفل بها التاريخ البشري. وتتراوح الانتفاضات، من حيث طبيعتها، بين العفوية والمنظمة، ومن حيث سماتها، بين الطبقية والوطنية والشعبية والقومية والعرقية والدينية، وبين السياسي والاقتصادي والاجتماعي، من حيث مضمونها، وبين المحلية والمناطقية والإقليمية والأجنبية، من حيث أطرافها، مثلما تتنوع، من حيث شكلها، بين المدنية السلمية والمسلحة، بينما تتراوح أدواتها بين الاحتجاج والمظاهرات والاعتصامات والحجارة والسكاكين والبنادق، أما أساليبها فتتنوع بين الرفض والمواجهة والدفاع والهجوم. وتتوزع مدة استمرارها بين المؤقتة والدائمة والجزئية والشاملة، تبعا للمهمات والوظائف التي تتراوح بين تحقيق مطالب

وتحسين أوضاع وشروط ودفاع عن النفس أو تحقيق أهداف إستراتيجية كبرى. إن معظم حركات التحرر الوطني بدأت سيرتها النضالية ضد المستعمرين بانتفاضات أو هبات جماهيرية أو لجأت إلى الانتفاضة خلال مراحل مقاومة ومواجهة الاحتلال. وقد احتلت الانتفاضة موقعا مرموقا بين الأشكال والوسائل النضالية للشعوب المستعمرة، حيث يمكن أن تمارس في كل الأوقات والمراحل لخدمة هدف عسكري أو سياسي أو دبلوماسي، وقد تقع بين النضالين السياسي والعسكري، حيث يلعب تكتيك الانتفاضة دوره باعتباره مدخلا إلى الثورة والكفاح المسلح، أو خدمة الحراك الدبلوماسي وتحسين شروط التفاوض. وإذا كانت القواعد والشروط العامة التي تحكم عمل الانتفاضة تختلف من انتفاضة لأخرى، فإن هناك عناصر ثابتة، يجب أن تتوفر لضمان تطور الهبة الأولى إلى انتفاضة، مثل توفر إرادة التحدي والصمود، والقدرة على المواصلة والاستمرارية وتوظيف القدرات البشرية والإمكانيات المادية واستثمار التطورات الموضوعية المحيطة والمتولدة مع فعاليات الانتفاضة[1].

ثانيا: إن الانتفاضة الفلسطينية، بوصفها شكلا مكملا لأساليب النضال الوطني ولصراع الإرادات، استهدفت التأثير الفاعل على إرادة المشروع الاستعماري الاستيطاني الإحلالي الإسرائيلي وإجباره على القبول بالواقع الفلسطيني من أجل تجسيده سياسيا على الأرض الفلسطينية، بإقامة الكيان السياسي، بوصفه هدفا مرحليا للنضال الوطني. وقد فرضت الانتفاضة نفسها على مسيرة الحركة الوطنية وشكلت الرد الثوري المناسب في مواجهة الاختلال الفادح في موازين القوى، خاصة مع محاولات تصفيتها وإجهاضها[2]. وإذا كانت الانتفاضة قد عبرت عما يعتمل داخل الشعب الفلسطيني من مشاعر الغبن والغضب، وعن تمسكه بعدالة القضية الفلسطينية، غير أنها لا تختزل إلى ظاهرة عاطفية عفوية، وإنما تعكس تحركا سياسيا وصل بهذا الحجم والاستمرارية الإستراتيجية من أجل تحقيق أهداف سياسية تمثل جزءا من هدف النضال التحرري الفلسطيني. ولكن في ظل مسار ممتد من العملية السلمية لأكثر من 18 عاما، منذ توقيع اتفاق أوسلو عام 1993، لم يحرز خلاله تقدما على صعيد

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: علي فياض، «الانتفاضة الثورية بين الإستراتيجي والتكتيكي»، رام الله، صامد الاقتصادي، العددان 123- 124، شتاء وربيع 2001، ص 193-196.

(2) محمد سيد أحمد، «محاولة لتأصيل الانتفاضة»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 107، أيلول (سبتمبر) 2001، ص 22.

إحقاق الحقوق الفلسطينية المشروعة في التحرر وتقرير المصير ودحر الاحتلال وإقامة الدولـة المسـتقلة وعاصمتهـا القـدس، وحق عـودة اللاجئين الفلسـطينيين إلى ديارهم وأراضيهم، مقابل تكريس الاستيطان وتهويد القدس والممارسات العدوانية الإسرائيلية ضد الشعب الفلسطيني، فتصبح المقاومة السبيل الكفيل بإحقاق الحقوق الوطنية[1].

ورغم أن هدف الفلسطينيين حتى الستينيات لم يكن إنشاء الدولة، بقدر ما كان هدفهم الأساسي منحصرا في النضال من أجل تحرير الأرض وتحقيق العدالة[2]، فإن هـذه الحـال قـد اختلفـت في العقد السـادس مـن القرن الماضي، وهـي المرحلة التي تكرس فيها نظام الدول في العالم العربي، حيث انبعثت حينها المطالبات الفلسـطينية المعربـة عـن تطلعهـا إلـى التحـرر من خلال تقرير المصير وإقامـة الدولة[3]. ورغم أن هدف إقامة الدولة لم يرد أساسـا في اتفاق أوسـلو، مقابل إيراد قضايا الوضع النهائي دون أن يزعم تقديم حل لها، بل وفر فترة انتقالية لبناء الثقة المتبادلة التي من شـأنها أن تمهد الطريق للحل، ولكن كان من المفروغ منه عند الجانب الفلسطيني أنه إذا ما تم التوصل إلى تسوية هذه المسائل، أي بانسحاب إسرائيلي من أراضي 1967 وتفكيك المستوطنات والتخلي عن القدس الشرقية والاعتراف بحق عودة اللاجئين، فإن النتيجة المنطقية سـتكون قيام دولة فلسـطينية مسـتقلة. وقد ورد مفهوم الدولة الفلسـطينية في إطار «حل الدولتين» بإقامة دولة فلسطينية إلى جانب إسرائيل، وفي خطة خريطة الطريق 2003، غير أن سلطات الاحتلال لم تقر بها، في ظل شكوك إمكانية قيام دولة فلسطينية متصلة جغرافيا على ذات الأرض المحتلة عام 1967، وسط البؤر والكتل الاستيطانية المترامية والطرق الالتفافية وجدار الفصل العنصري.

ثالثـا: لقـد شـكلت الانتفاضة الفلسـطينية عـام 1987 أحد أبرز المسـوغات التي دفعت سـلطات الاحتلال الإسـرائيلي للانخراط في العملية السـلمية، التي قادت إلى مؤتمـر مدريـد 1991 ومـن ثـم توقيع أوسـلو 1993، خشـية تطورهـا وتهديدها للأمن الإسـرائيلي. كما شـكل تنامي دور الحركات الإسـلامية داخل الأراضي المحتلة، وفي

(1) عزمي بشارة، الانتفاضة والمجتمع الإسرائيلي: تحليل في خضم الأحداث، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص 224-228.

(2) إبراهيم إبراش، «مفهوم الدولة الفلسطينية: النشأة والتطور»، مرجع سابق، ص 32-33.

(3) أحمد يوسف أحمد، «أربعون عاما من الصراع مع إسرائيل (1965 -2005)»، مرجع سابق، ص 25-26.

مقدمتها حركتا حماس والجهاد الإسلامي، خاصة في ظل الانتفاضة، عامل ضغط على الاحتلال، بعدما كان تأثيرها محدودا في بداية انطلاق الانتفاضة، ما لبث أن توسع وتعزز في السنوات اللاحقة بها. غير أن قيادة منظمة التحرير كانت تتحرك بالتزامن مع عمليات الانتفاضة على صعيد الحوار السياسي مع إسرائيل والولايات المتحدة بغية التوصل إلى تسوية، فيما اعترف المجلس الوطني في دورته التي عقدت في الجزائر عام 1988، بالقرار الأممي 242 لأول مرة، معلنا استعداده للاعتراف بإسرائيل والتخلي عن أعمال العنف و«الإرهاب»[1]. وقد استهدفت الجهود الدبلوماسية، في الأساس، محاصرة ووقف الانتفاضة والشروع في إنجاز تسوية أسفرت عن أوسلو، الذي أفضى، وفق البعض، إلى نتيجة إيجابية غير متوقعة بتحديد حدود إسرائيل التي تفتقر أصلا إلى الدستور والحدود باعتبار أن التوسعية الصهيونية لا تعرف حدودا. فبعد أن كانوا يتحدثون عن الدولة من «النهر إلى البحر»، جاءت أوسلو ومن ثم الجدار العنصري ليضعا حدودا لإسرائيل، رغم أنها حدود قائمة على أرض فلسطين المحتلة[2].

رابعا: لقد جاءت الانتفاضة ضمن مسار المقاومة المستمر ضد الاحتلال الإسرائيلي، الممتد منذ ما قبل عام 1948، فيما وصل تصاعده بين العامين 1968 و1977 بتنفيذ أكثر من 495 عملية مقاومة ضد الاحتلال في الضفة الغربية وحدها، ارتفعت بين العامين 1977 و1984 إلى زهاء 932 عملية، فضلا عن آلاف الحوادث ضد الاحتلال[3]، بينما بلغت عام 1983 حوالي 351 عملية، ارتفعت إلى 422 عملية عام 1984، و573 عملية عام 1985، و536 عملية عام 1986، وأكثر من 826 عملية عام 1987، بما يشي بتصاعد مستمر في مسار المقاومة[4]، لم يتوقف رغم مؤتمر مدريد، وإنما برز جليا أثناء الانتفاضة بارتفاع عمليات المقاومة خلالها إلى قرابة 22218 عملية رشق حجارة ومظاهرات وإقامة حواجز على الطرق و157 هجوما بالأسلحة

(1) عدنان السيد حسين، «محددات صيغة مدريد: العبور إلى التطبيع»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 45، تشرين الأول (أكتوبر) 1995، ص 34-41.

(2) عبد الوهاب المسيري، «الإجماع الصهيوني حول الاستيطان آخذ بالتساقط»، مرجع سابق، ص 80.

(3) إيليا زريق، جيم غراف، فريد أوهان، «عامان من الانتفاضة: إحصائية للضحايا الفلسطينيين»، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العدد 3، صيف 1990.

(4) سمير أبو خطاب، العمليات الفدائية، الطبعة الأولى، عمان، دار ابن رشد للنشر والتوزيع، 1987، ص 9.

النارية و345 عملية إلقاء زجاجات حارقة و323 عملية عبوات ناسفة و1004 حرائق متعمدة، وذلك حتى نهاية العام 1990. ويلاحظ بروز دور القوى الإسلامية بوصفها حركة شعبية ذات قاعدة جماهيرية في الأراضي المحتلة، وسط دعم مادي ومعنوي من الشعب الفلسطيني في الخارج والشعوب العربية والإسلامية. وقد تمكنت حماس من تنفيذ العمليات الاستشهادية داخل الكيان الإسرائيلي، فقتلت، على سبيل المثال، أكثر من 16 إسرائيليا خلال شهر واحد من العام 1992، وفي مارس (آذار) 1996 حصل تطور كبير في عملياتها بقتل أكثر من 64 إسرائيليا، معظمهم من الجنود في أربع عمليات عسكرية مفاجئة وناجحة[1].

وقد شكلت العمليات الاستشهادية التي نفذتها حماس تهديدا للأمن الإسرائيلي، فوفق وحدة مكافحة «الإرهاب» في حكومة الاحتلال، فإن تلك العمليات، التي أسفرت عن مقتل زهاء 314 إسرائيليا في الفترة الممتدة من العام 1993 حتى الأشهر الثلاثة الأولى من العام 1999، أثرت في الداخل الإسرائيلي لجهة المطالبة بتصفية المقاومة[2]، بوصفها «عمليات إرهابية» تهدف إلى «تدمير إسرائيل»[3]، بينما أسهمت العملية السلمية، وفق المنظور الإسرائيلي، في «تعريض الفرد الإسرائيلي للقتل دون حماية باستثناء الأيديولوجيا بعد التنازل عن الأمن»[4]، فاعتقلت سلطات الاحتلال قيادات ورموز الحركة وعلى رأسها (الشهيد) الشيخ أحمد ياسين، وإبعاد زهاء 400 فلسطيني من أعضاء حماس والجهاد الإسلامي إلى مرج الزهور في الجنوب اللبناني، إضافة إلى اغتيال قادة عسكريين لحماس، وفي مقدمتهم المهندس يحيى عياش في الضفة الغربية في 5/ 1/ 1996، ومحاولة اغتيال خالد مشعل في عمان 1996، فيما جاءت قمة شرم الشيخ، التي عقدت في 13/ 3/ 1996 بحضور زعماء 29 دولة عربية وغربية، بعد الهزة الأمنية التي ضربت الكيان الإسرائيلي بسبب العمليات الاستشهادية الأربع التي نفذتها حماس في مدن القدس وعسقلان وتل أبيب، إضافة إلى الشرخ الإسرائيلي الداخلي الناتج عن اختلاف الرؤى والتصورات حيال التسوية[5]. غير

(1) المحارمة، تصاعد القوى الدينية الإسرائيلية، مرجع سابق، ص 172-174.

(2) وردت في: وثائق إسرائيلية، بيروت، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد 39، صيف 1999.

(3) أهارون مفاد، جريدة يديعوت أحرونوت (بالعبرية)، تل أبيب، 10/ 3/ 1996.

(4) جيروزاليم بوست، تل أبيب، 8/ 3/ 1996.

(5) توفيق شومان، «أعمال قمة شرم الشيخ: قراءة للمعطيات والنتائج»، مرجع سابق، ص 127.

أن الإجراءات الإسرائيلية لم تقض على المقاومة، حيث قدر عدد قتلى العمليات الاستشهادية والمقاومة الفلسطينية من الجانب الإسرائيلي نحو 400 قتيل وألف جريح، وهي أرقام ضخمة وفق المعايير الإسرائيلية، خاصة أن ربع القتلى من العسكريين، بمعنى أن الجيش ملاذ الحماية لا يحمي نفسه، بل إنه تعرض لأزمة أدبية وأخلاقية أبرز مظاهرها الامتناع عن الخدمة العسكرية في الضفة الغربية وقطاع غزة، تزامنا مع تقلب حزبي العمل والليكود على الحكم بهدف مواجهة الانتفاضة[1].

خامسا: لقد جوبهت المقاومة الفلسطينية بإجماع الداخل الإسرائيلي حول ضرورة قمعها والقضاء على بنيتها التحتية، بوصفها عمليات «إرهابية» تستهدف الأمن الداخلي الإسرائيلي وتشكل ضغطا إضافيا على اقتصاده وموارده المالية، بما يتطلب التصدي لها بعمل عسكري حاسم[2]، وفق منظورهم. وقد عزز ذلك من الموقف الرسمي للحكومة وشجعها على ضرب المقاومة بشتى صنوف التنكيل والعدوان[3]، تجسد جليا مع أوامر (رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق) وزير الدفاع حينها إسحق رابين باللجوء إلى القوة على نطاق واسع لقهر انتفاضة العام 1987 باستخدام الضرب والشدة «وتحطيم العظام»، وترحيل النشطاء سياسيا والاغتيال والقتل والاعتقال الجماعي وهدم المنازل وإغلاق المدارس والجامعات والتصدي للمتظاهرين الفلسطينيين العزل بشتى وسائل الأسلحة[4]، مما أسفر عن سقوط أكثر من 1300 شهيد وزهاء 90 ألف جريح و15 ألف معتقل، فضلا عن تدمير ونسف 1228 منزلا واقتلاع 140 شجرة من الحقول والمزارع الفلسطينية[5].

سادسا: لقد استطاعت الانتفاضة والمقاومة الفلسطينية عام 1987 تكبيد الاحتلال كثيرا من الخسائر التي كان لها أثر بالغ في الكيان الإسرائيلي، فقد أثبتت الانتفاضة عدم إمكانية تجاهل الحضور السياسي والديمغرافي للشعب الفلسطيني،

(1) المحارمة، تصاعد القوى الدينية الإسرائيلية، مرجع سابق، ص 179-180.

(2) ماجد كيالي، «إسرائيل في مواجهة الانتفاضة: دمج الوسائل العسكرية بوسائل الاغتيال السياسي»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 110، صيف 2002، ص 55.

(3) يائير إيفرون، «الرؤية الإستراتيجية للأمن والمقاربة الإستراتيجية»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 43، آب (أغسطس) 1995، ص 37.

(4) شليم، الحائط الحديدي، مرجع سابق، ص 431.

(5) المسيري، الصهيونية والعنف.. من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى، مرجع سابق، ص 305.

مجسـدة شـعار الوحدة الوطنية حول هدف المقاومة لإنهاء الاحتلال، وسـط تأييد شـعبي ورسـمي على الأصعدة العربية والإسـلامية والدولية، رغم أن الصراع، بعدما كان، في جانب منه، محفزا للوحدة العربية، بات مثيرا للتباينات حول كيفية إدارته وطرق تسويته، وحول الوجود الفلسطيني في البلاد العربية وقضية تمثيل الفلسطينيين، خاصـة بعـد العـام 1967، رغـم أهميـة الدعـم العربـي للنضـال الفلسـطيني[1]. كما أبـرزت الانتفاضـة أعبـاء الاحتلال البشـرية والمادية، والمخاطـر المترتبة على هوية الكيان الإسـرائيلي نفسـه، في ظل طروحات التسـوية التي رفضتها الأحزاب الدينية السياسية، مع الليكود، مطالبة «بالحق التاريخي» لليهود في «أرض فلسطين الكاملة» وبمحاربة ما تسميه «الإرهاب» لضمان أمن الاحتلال[2]. كما أثبتت الانتفاضة عجز المسـتوطنين عن حماية أنفسـهم، وفشـل نظرية «الحدود الآمنة» بعدما بات الخطر المهدد للكيان الإسرائيلي موجودا داخلها وليس خارجها، وسط دعوات برزت بين صفوف السياسيين والعسكريين الإسرائيليين تطالب بالفصل بين الفلسطينيين واليهود لاسـتحالة التعايـش بينهـم، خاصـة أن وجود المسـتوطنات المنعزلـة داخل المناطق المحتلة يتطلب من القوات الإسرائيلية التمركز بجوارها لحمايتها مما سيحولها إلى عبء أمني دائم. وإذا كانت عمليات الاستيطان المتواترة شكلت إحدى العوامل التي سـاهمت في قيام الانتفاضة، فقد أوكل للمسـتوطنين، إلى جانب جيش الاحتلال، مهمة التصدي لها وقمع السكان الفلسطينيين، متمتعين بحرية واسعة ودعم حكومي مفتـوح للقيـام بأعمالهـم الانتقامية، ومنحهم حق حمل السـلاح وإقامة نقاط تفتيش خاصة بهم، ليتحول الدور الأمني للاسـتيطان من الأمن الخارجي وحماية الحدود إلى الأمن «الداخلي». ولكن نتيجة الفشل الإسرائيلي على صعيد الجيش وعمليات المسـتوطنين فـي وقـف الانتفاضـة، فقـد بـدأ دور الاسـتيطان فـي التراجـع، وباتت المستوطنات في قلب المناطق العربية معرضة للخطر وبحاجة إلى حماية باهظة من

(1) جواد الحمد، «الانتفاضة الكبرى وتطور القضية الفلسطينية»، تحرير جواد الحمد، في المدخل إلى القضية الفلسطينية، الطبعة السابعة، عمان، مركز دراسات الشرق الأوسط، 2004، ص 421-424. وانظر أيضا: محمد الأزهري، «التطور الوحدوي العربي ومسار الصراع العربي-الإسرائيلي»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 60، كانون الأول (ديسمبر) 1989، ص 159.

(2) ملحم خالد ملحم، «الاعتبارات السياسية والاجتماعية للموقف الإسرائيلي من التسوية السياسية»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 58، حزيران (يونيو) 1989، ص 176-177.

قوات الاحتلال، فيما أدى تعاظم الانتفاضة وانتشارها في كل المناطق المحتلة إلى شل حركة المستوطنين وحاجتهم إلى تسيير قوافل عسكرية لحماية تنقلاتهم وأماكن إقامتهم، مما أدى إلى هز ثقة المستوطنين بأنفسهم وتعميق شعورهم بانعدام الأمن والاستقرار في المناطق المحتلة واضطرار كثير منهم لترك مستوطناتهم والعودة للعيش ضمن حدود العام 1948[1]، في ظل شيوع أجواء من «العجز وقلة الحيلة وانعدام وضوح الرؤية»[2]، وبروز صراعات ذات بعد ديني لم تنجح الصهيونية في حلها، مقابل تراجع دور اليسار وازدياد النزوع نحو اليمين، وحدوث تآكل في التضامن الاجتماعي وانهيار المعايير الأمنية، مما أوجد توترا غير مسبوق في العلاقة بين المجتمع والجيش[3]. كما خلقت الانتفاضة جدلا سياسيا داخل الحكومة وفي أوساط القوى السياسية والحزبية حول مصير الأراضي المحتلة، في ظل توالي عمليات الانتفاضة وعجز آلة الحرب الإسرائيلية عن وقفها[4]، بينما اعتبر زهاء 52٪ من يهود الولايات المتحدة أن عمليات الجيش الإسرائيلي في المناطق المحتلة قد تزيد من «العداء للسامية»[5]، وهي المقولة المزعومة التي ما انفك الجانب الإسرائيلي يرددها لتفسير مقاومة الشعب الفلسطيني والعربي ضده ككيان محتل.

## ثانيا: الانتفاضة الفلسطينية عام 2000

### وسيتم التوقف عند المسائل التالية:

**أولا**: جاءت الانتفاضة الفلسطينية 2000، التي تساوقت مع تنامي المقاومة المسلحة، بوصفها نتاج فشل مسار التسوية السلمية بين الجانبين الفلسطيني-الإسرائيلي،

(1) نظام بركات، «الاستيطان والصراع العربي-الإسرائيلي»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 97، آذار (مارس) 1999، ص 169-170.

(2) داني روبنشتاين، «الاستيطان الإسرائيلي في المناطق المحتلة عام 1967: واحد من كل عشرة يهود يسكن في المناطق التي احتلت في حرب حزيران 1967»، مرجع سابق، ص 42.

(3) يورام بيري، جريدة معاريف (بالعبرية)، تل أبيب، 6/ 8/ 1992.

(4) سليم الجنيدي، «المستقبل السياسي للأراضي المحتلة في المنظور الإسرائيلي»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 60، كانون الأول (ديسمبر) 1989، ص 56-59.

(5) عمر سعادة، «تأثير الانتفاضة في رؤية يهود العالم»، بيروت، شؤون فلسطينية، العدد 185، آب (أغسطس) 1988.

بسبب الموقف الإسرائيلي المتعنت والموقف الفلسطيني الثابت بشأن رفض تقديم أي تنازلات أخرى جديدة، الأمر الذي تجسد جليا في مفاوضات كامب ديفيد الثانية، رغم ترويج الجانب الإسرائيلي لفكرة رفض الفلسطينيين مقترحات رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق إيهود باراك «السخية»، التي تكشف زيفها لاحقا برفض الاحتلال لحق عودة اللاجئين والتخلي عن مقولة القدس الموحدة[1]. وقد سعى الاحتلال أثناء الانتفاضة إلى طرح مبادرات ومشاريع لا تخرج عن كونها، حسب رأي نعوم تشومسكي، مجرد صياغة رسمية لبرامج الاستيطان التي دأبت سلطات الاحتلال على تطبيقها بفضل الدعم الأمريكي السخي، واستهدفت ضرب الانتفاضة وضم أراضي السلطة الفلسطينية إلى مشاريعها، تزامنا مع توسيع مشروع التهجير الخفي الذي شرعت في تنفيذه بديلا مخففا عن «التطهير العرقي»، من خلال تصعيد الممارسات العدوانية ضد الشعب الفلسطيني بسياسة التنكيل والقتل والاغتيال ومصادرة الأراضي وهدم المنازل وسحب الهويات، خاصة من أهالي القدس. وبالتالي، لم تكن انتفاضة 2000 إلا «نتيجة طبيعية لسبع سنوات من الافتراء والخيبة، مثلما كانت انتفاضة 1987 نتيجة طبيعية للاحتلال المباشر والحصار ونهب المنازل والأراضي»[2].

**ثانيا**: أدى جمود مسار التسوية وتصعيد الاحتلال من عملياته ضد الشعب الفلسطيني إلى تنامي دور المقاومة في الساحة الفلسطينية، وتزايد نفوذ حركة حماس، التي ركزت نشاطها في المرحلة الأولى على بناء المجتمع الفلسطيني وتوسيع نطاق خدماتها الاجتماعية، غير أن اندلاع انتفاضة 1987 أحيا دورها مجددا فيما تكرس لاحقا مع انتفاضة الأقصى، حيث صعدت الحركة من عمليات المقاومة وتنفيذ العمليات الاستشهادية داخل فلسطين المحتلة عام 1948 ردا على عدوان قوات الاحتلال على الشعب الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة، مستفيدة من حدوث تنسيق غير مسبوق مع منظمات فلسطينية أخرى، بما فيها كتائب شهداء الأقصى التابعة لحركة فتح[3]. وقد لعب البعد الديني دورا رمزيا وتعبويا مهما في انتفاضة 2000

(1) سليم تماري وريما حمامي، «انتفاضة الأقصى: الخلفية والتشخيص»، مرجع سابق، ص 11.

(2) نعوم تشومسكي، «انتفاضة الأقصى ومعاقبة الضحايا الذين يرفضون التنازل»، ترجمة محمد المدلاوي، رام الله، صامد الاقتصادي، العددان 123- 124، شتاء وربيع 2001، ص 185-189.

(3) مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية، دليل الحركات الإسلامية في العالم، مرجع سابق، ص 147-160.

التي انطلقت شرارتها الأولى في ساحة الحرم القدسي الشريف إثر اقتحام شارون لها، فجرى التركيز على البعد الإسلامي في الصراع عبر إعلاء محاذير الانتهاكات الإسرائيلية بحق المدينة المقدسة، مقابل اعتداءات سلطات الاحتلال على المساجد في الأراضي الفلسطينية المحتلة عام 1948، مما أفضى إلى صدامات أسفرت عن استشهاد 14 متظاهرا فلسطينيا[1]، مشكلا إحدى صور التضامن والتلاحم بين الفلسطينيين في الأراضي المحتلة.

**ثالثا:** لقد حققت الانتفاضة إنجازات لا يمكن التغافل عنها، يتمثل أبرزها في إثارة الرعب والقلق في الكيان المحتل، وسقوط نظرية الأمن الإسرائيلي تحت وطأة الانتفاضة، فضلا عن اهتزاز صورة جيش الاحتلال وتراجع مكانته. فيما تكبد الكيان الإسرائيلي خسائر اقتصادية فادحة، حيث قدرت خسائر قطاع البناء والعقارات لديه بنحو 600 مليون دولار، وانخفضت مبيعات الوحدات الاستيطانية في المستعمرات بنسبة 66٪، فيما انخفض حجم الاستثمارات من 5.3 مليارات دولار عام 2000 إلى 1.7 مليار دولار عام 2002، بينما وصلت خسائر شركة الطيران الإسرائيلي (العال) إلى 160 مليون دولار. كما أغلقت 25 شركة سياحية أبوابها بعد أن قدرت خسائر القطاع السياحي بنحو 7.3 مليارات شيكل، وتم الاستغناء عن حوالي 15 ألف عامل، فيما تراجع عدد السياح بعيد الانتفاضة وبسبب الأوضاع المتدهورة في المنطقة إلى أقل من 870 ألف شخص، حتى في الأماكن البعيدة، مثل البحر الميت، انخفضت نسبة حجوزات الفنادق 66٪ عن العام 2000، فضلا عن تخصيص 15 مليون دولار لتأمين وسائل النقل العام داخل المستوطنات، وانخفاض الصادرات، خاصة التكنولوجيا المتطورة والألماس المصقول والصادرات الزراعية. وقد تسبب الركود الاقتصادي في تزايد نسبة الإسرائيليين الذين يقبعون تحت خط الفقر من 17.6٪ عام 2000 إلى 19.2٪ عام 2003، وارتفاع نسبة البطالة من 8.9٪ عام 2000 إلى 10.7٪ عام 2003، بينما اقتربت زيادات الميزانية العسكرية بين العامين 1987 و2005 من نحو 6.5 مليارات دولار[2]. لقد أصيب الاقتصاد الإسرائيلي «بالركود بسبب خفض الإنفاق الحكومي وتأثيرات الانتفاضة التي التهمت 2.5٪ من إجمالي الإنتاج القومي»، حسب

---

(1) أحمد جراد، «انتفاضة فلسطينيي 48 وتداعياتها»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 108، كانون الأول (ديسمبر) 2001، ص 56-57.

(2) انظر: جريدة يديعوت أحرونوت (بالعبرية)، تل أبيب، 26/ 12/ 2005.

تقرير البنك المركزي الإسرائيلي الصادر في نيسان (أبريل) 2002[1].

وتتجلى إحدى مظاهر الأزمة الخطيرة في الداخل الإسرائيلي التي أدت إليها الانتفاضة في تراجع الإجماع حول الاستيطان والنظر إلى المستوطنين على أنهم عبء مالي وأمني وسياسي على الكيان المحتل[2]، رغم مضي حكومة شارون قدما في بناء المستوطنات بهدف فرض الحقائق الاستباقية على الأرض. وفي هذا السياق، أشار تقرير أصدره مركز «أدفا» (معلومات حول المساواة والعدالة الاجتماعية في الداخل الإسرائيلي) إلى أن انتفاضة الأقصى ضربت العمق والأمن الإسرائيليين، وزادت الوضع الاقتصادي سوءا بسبب عدم الاستقرار السياسي الذي شهدته سلطات الاحتلال في السنوات الماضية، وأضعفت تماسك الداخل الإسرائيلي وأبرزت انقسامات خطيرة بين مكوناته، قادت إلى اغتيال رابين. ويعكس عدم الاستقرار السياسي حقيقة تبديل خمسة رؤساء للحكومة في التسعينيات، بينما شهدت العقود التي سبقتها تبديل رئيسين في كل عقد (وثلاثة في الثمانينيات)، إضافة إلى عدم تمكن رؤساء الحكومة منذ 1998 من الحصول على مصادقة البرلمان على الميزانية، بسبب المعارضة داخل الائتلاف الحكومي للخطوات التي اتخذت في الموضوع الفلسطيني. فيما أدى استمرار المقاومة إلى تضاعف التكلفة العسكرية على الكيان الإسرائيلي وتدخل أعداد كبيرة من قوات الاحتلال مما أوقع كثيرا من القتلى والجرحى بين صفوفهم، قدر عددهم منذ أيلول (سبتمبر) 1987 حتى تشرين الثاني (نوفمبر) 2004 بنحو 1355 قتيلا و6709 جرحى من عناصر الجيش ومن خارج صفوفه[3]، وفق التقرير.

كما تتجلى تداعيات الانتفاضة في تنامي ظاهرة الهروب من الخدمة العسكرية، حيث قدر عدد الفارين بأكثر من 179 جنديا حتى نهاية العام الثالث من الانتفاضة، ارتفع إلى 30٪ عام 2006[4]، في إطار مظاهر مختلفة تشي بتغير العلاقة بين المجتمع

---

(1) جريدة هآرتس (بالعبرية)، تل أبيب، 27/ 2/ 2002. ولمزيد من التفاصيل انظر: محمد رشاد الشريف، «الاقتصاد الإسرائيلي وعملية السلام»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 94، نيسان (أبريل) 2000، ص 29. وأيضا انظر: جاسم السعدون، «أحداث 11 أيلول/ سبتمبر وانعكاساتها على منطقة الخليج»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 285، تشرين الثاني (نوفمبر) 2002، ص 37-38.

(2) المسيري، من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية: أثر الانتفاضة على الكيان الصهيوني، مرجع سابق.

(3) جريدة الحياة الجديدة، رام الله، 26/ 5/ 2005.

(4) المحارمة، تصاعد القوى الدينية الإسرائيلية، مرجع سابق، ص 174.

والجيش في الكيان المحتل، مثل انخفاض مركزية مكانة الجيش في الوعي الثقافي للداخل الإسرائيلي، وبالتالي زعزعة مكانة الخدمة العسكرية بوصفها تعبيرا للانتماء المدني، وتفكك الامتيازات التي منحت للجيش سابقا، مثل الحصانة من الانتقادات العامة. إن العلاقات بين المجتمع والجيش داخل الكيان الإسرائيلي، التي كانت قبل عقد أو عقدين مفهومة بحد ذاتها، باتت تشكل اليوم مصدر قلق قيادة جيش الاحتلال ومحور اهتمامها بقصد إبقاء مكانته في قلب الوعي الوطني، عبر التفكير في منح مزيد من الامتيازات ودفع الأموال المجزية من أجل التشجيع على التطوع. وقد أدت حرب 1973 إلى تقويض مكانة الجيش في نظر الجمهور، خاصة عقب الطابع الفاشل الذي غلف معظم نشاطاته الميدانية في السنوات التالية، خصوصا في فترة الحرب اللبنانية 1982-1985 وانتفاضتي 1987 و2000، والفشل في معارك ضد المقاتلين غير النظاميين لحزب الله على طول الحدود الشمالية[1]، إضافة إلى عدوانها على لبنان عام 2006 وعلى قطاع غزة عام 2008.

غير أن الجانب الأكثر قلقا للكيان الإسرائيلي يكمن في ما يسمى «الهجرة المعاكسة»، في ظل استطلاعات رأي متعددة أظهرت رغبة 64٪ من اليهود للهجرة، بسبب الأوضاع المضطربة في الداخل الإسرائيلي وغياب الأمن[2]. فيما سجل المكتب الإسرائيلي المركزي للإحصاءات ارتفاعا في عدد الإسرائيليين القاطنين في الخارج عام 2006 مقارنة بالعام الذي سبقه، حيث بلغ عدد الإسرائيليين الذين غادروا الكيان المحتل عام 2006 زهاء 22400 شخص، مقابل 21500 في العام 2005[3].

**رابعا:** لقد استخدم الاحتلال نفس نهج العدوان والتنكيل الذي مارسه في انتفاضة 1987 من أجل قمع انتفاضة الأقصى، التي سقط فيها، وفق تقرير هيئة الاستعلامات العامة الفلسطينية التابعة للسلطة الفلسطينية، زهاء 4500 شهيد فلسطيني، منهم 797 شهيدا من الأطفال و272 شهيدة، فيما وصل عدد الأسرى والمعتقلين في سجون ومعتقلات الاحتلال إلى زهاء 10 آلاف أسير موزعين على 28 معتقلا ومركز توقيف، منهم 580 أسيرا اعتقلوا قبل انتفاضة الأقصى[4].

---

(1) أحمد أبو هدية، «العلاقات المتغيرة بين المجتمع والجيش الإسرائيلي»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 109، شتاء 2003، ص 223-225.

(2) جريدة القدس، القدس المحتلة، 3/ 6/ 2008.

(3) جريدة الحياة الجديدة، رام الله، 16/ 8/ 2008.

(4) جريدة القدس، القدس المحتلة، 12/ 4/ 2005.

ولكن العمليات العسكرية العدوانية الإسرائيلية لم تقد إلى كسر إرادة الشعب الفلسطيني وتصفية المقاومة وتحطيم إمكانياتها العسكرية، وفرض إملاءات التسوية، كما خطط الاحتلال لذلك، بل أدت مجازره إلى تعميق مشاعر العداء والتحدي لدى الفلسطينيين من أجل دحره، رغم محاولة سلطات الاحتلال قتل الانتفاضة واغتيالها سياسيا من خلال التشكيك بمقاصدها وسد الأفق السياسي أمامها على مختلف الصعد، غير أن المقاومة المسلحة تنامت بالتوازي مع فعاليات الانتفاضة الشعبية وشمولها كامل الأراضي الفلسطينية المحتلة عام 1948[1]، مصحوبة بالتصدي للانتهاكات الإسرائيلية ضد المقدسات الإسلامية، وتنفيذ الأنشطة العملية والثقافية على المستويات العامة والشعبية لفضح نهج السلطات الإسرائيلية وسياستها إزاء الأوقاف الإسلامية في الأراضي المحتلة عامي 1948 و1967، والإصرار على السماح للعرب والمسلمين بترميم المساجد المهجورة في القرى التي طرد سكانها منها وتنظيف المقابر والأماكن الدينية والتاريخية وقطع الطريق على المخططات الإسرائيلية الرامية إلى إزالتها، وعقد المؤتمرات المناهضة للأساليب والممارسات الصهيونية تجاه أماكنهم المقدسة، والقيام بمبادرات وأعمال طوعية لإنقاذ المواقع والأبنية الإسلامية من المصادرات وأعمال التجريف الإسرائيلية، والتركيز على التمسك بالهوية العربية الإسلامية والنضال لتحرير أملاك الأوقاف الإسلامية والحفاظ على مكانتها والسماح بإدارتها وعدم تدخل سلطات الاحتلال في شؤونهم الدينية[2]. إن سلطات الاحتلال لم تنجح في وأد الانتفاضة سياسيا وعسكريا أو تشويه طابعها التحرري، رغم الخلل الفادح في موازين القوى العسكرية لصالحها، ولكن الانتفاضة أظهرت قدرة الشعب الفلسطيني على الصمود والثبات أمام دبابات شارون وصواريخه وطائراته، كما أثبتت أن «الفلسطينيين غير قابلين للهزيمة»[3]، وفق قول الكاتب العسكري الإسرائيلي ميرون بنفستي.

(1) ماجد كيالي، «إسرائيل في مواجهة الانتفاضة: دمج الوسائل العسكرية بوسائل الاغتيال السياسي»، مرجع سابق، ص 15-18. وكذلك انظر: سعيد رفعت، «الاجتياح الإسرائيلي: بين الأهداف والنتائج»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 110، صيف 2002، ص14.

(2) إبراهيم عبد الكريم، «الأوقاف الإسلامية في فلسطين والتعديات الإسرائيلية عليها»، مرجع سابق، ص 60-63. وكذلك انظر: أحمد القرعي، «الشق القانوني في مواجهة تهويد القدس»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 129، تموز (يوليو) 1997، ص 129-132.

(3) جريدة معاريف (بالعبرية)، تل أبيب، 14/ 4/ 2002.

خامسا: لقد تواترت مطالبات طرد وتهجير الفلسطينيين في الأراضي المحتلة عام 1967، أثناء انتفاضتي 1987 و2000، بوصفها أنجح الأسلحة للقضاء على ما يسمى «الإرهاب» والحفاظ على «يهودية الدولة»، التي يتردد صداها اليوم على لسان رئيس الحكومة بنيامين نتنياهو ووزير خارجيته أفيغدور ليبرمان عبر ربط شرط الاعتراف بها باستئناف المفاوضات الفلسطينية-الإسرائيلية، باعتبارها سبيلا لتحقيق الأمن والسلام. وتماشيا مع هذا المفهوم، ناقشت المنظمة الصهيونية العالمية، في مؤتمرها السنوي المنعقد داخل إحدى مستعمرات الضفة الغربية في نيسان (إبريل) 2002، ما أسمته «الخطر الديمغرافي العربي» على الأمن الإسرائيلي القومي، في ظل معطيات رقمية إسرائيلية تقدر نسبة العرب بنحو 55٪ مقابل 45٪ لليهود عام 2020 مما يشكل تهديدا قوميا بارزا للوجود اليهودي في فلسطين المحتلة. ويكشف ذلك الجدل السياسي، بشكل أو بآخر، عن تأثير المقاومة على الأمن الإسرائيلي القومي في شتى المجالات، بعد أن طورت الانتفاضة وسائلها القتالية وأوقعت جيش الاحتلال ومؤسساته الأمنية في حالات من الإرباك الشديد، وصلت في بعض الأحايين حد العجز، بسبب تعرضه للخطر مع استمرار الانتفاضة وازدياد الخسائر البشرية، وتراجع الاقتصاد الإسرائيلي، وانغلاق الأفق السياسي واستحالة الحسم العسكري، وعدم قدرة التجمع الاستيطاني على تحمل مواجهة مفتوحة استنزافية بالغة القسوة وطويلة الأمد[1].

وقد تزامن ذلك مع حدوث تغيرات في الداخل الإسرائيلي، حيث اكتسب مفهوم العمق الإستراتيجي والحدود التي يمكن الدفاع عنها، بوصفه أمرا مقدسا اعتمد سابقا على الطبوغرافيا والجغرافيا، معنى جديدا بعناصر رئيسية سياسية وحدود يتفق عليها الجانب الإسرائيلي والعرب، مصحوبا بمتغيرات طالت تآكل الارتباط الإسرائيلي «بأرض إسرائيل» عبر المطالبة بالتقليل من حجم المساهمة الأمنية للمستوطنات، وضعف الالتزام بالمبدأ الصهيوني بالاستيطان في «الوطن القديم»، فضلا عن تغير مكانة جيش الاحتلال في المجتمع، بعدما كان يمثل مؤسسة وطنية تؤدي أدوارا إضافية عدة، فيما لم تعد الخدمة في المؤسسة العسكرية مدخلا ضروريا للداخل الإسرائيلي، بعد تحول الجيش التدريجي إلى مجموعة ذات مصالح خاصة عرضة للضغط المتزايد من الرأي العام الإسرائيلي. وقد ساهمت المناقشات حول أداء

(1) إحسان مرتضى، «الأمن القومي الإسرائيلي بين الثوابت والمتغيرات»، مرجع سابق، ص 47-50.

الجيش في لبنان وأثناء الانتفاضة في اهتزاز موقع الجيش كمجسد للإجماع القومي، في ظل الإنهاك من كثرة الحروب، فنتيجة النزاع لا تتحدد بتفوق القوة العسكرية فحسب وإنما أيضا بالقدرة على الثبات وتحمل الألم، ولعل ذلك كان أحد الأسباب التي دفعت للموافقة الإسرائيلية على اتفاق أوسلو[1]، غير أن تمرير تسوية (ما) وفق الشروط الإسرائيلية، وبما ينسجم مع تطلعات اليمين الليكودي والديني وحساباتهما الخاصة للأمن الإسرائيلي القومي، أمر غير ممكن دون إزاحة مختلف عوامل المقاومة أو الرفض، مثل حماس والجهاد وحزب الله، حتى لو تطلب ذلك استخدام القوة المسلحة، خاصة في ظل تصاعد عمليات حماس، والمقاومة عموما، التي أدت إلى خروج ألوف المتظاهرين الإسرائيليين إلى الشوارع للتنديد بالتسوية والمطالبة بالقضاء على الحركة، وتحميل مسؤولية التقصير الأمني للقيادة السياسية الإسرائيلية، متداولين نفس مفردات الخيانة التي جوبه بها رابين منذ توقيعه على أوسلو حتى مصرعه، فيما أدت عمليات حماس إلى تدني شعبية بيريز بنسبة كبيرة بحيث تقدم خصمه نتنياهو في الأيام التي تلت وقوع عمليات استشهادية في الداخل الإسرائيلي، مما هدد مصير بيريز السياسي ومصير مشروعه للتسوية وحسن من فرص عودة الليكود لاستلام مقاليد السلطة[2]، وبالتالي تنامي حضور اليمين المتطرف في الكيان المحتل.

## ثالثا: الانسحاب الإسرائيلي الأحادي الجانب من قطاع غزة عام 2005

لقد أجبرت المقاومة الفلسطينية سلطات الاحتلال على تنفيذ أول انسحاب لها مما يسمونه «أرض إسرائيل»، في إطار خطة فك الارتباط الأحادي الجانب من قطاع غزة في آب (أغسطس) 2005، وإزالة غطاء المحرمات عن المستعمرات بإخلاء 21 مستوطنة في القطاع تضم زهاء 8000 مستوطن، وأربع مستعمرات معزولة في الضفة الغربية، في ظل التكلفة العسكرية والمادية المترتبة على البقاء فيه. إذ إن ذلك الانسحاب «الصوري» من القطاع مع إبقاء السيطرة على منافذه الجوية والبرية والبحرية، التي استحكم مداها بحصاره بعد فوز حماس في انتخابات المجلس التشريعي عام 2006 وتشكيلها الحكومة، ومن ثم العدوان عليه عام 2008، يأتي في سياق الأطر العسكرية

(1) أفرايم أنبار، «التفكير الإستراتيجي الإسرائيلي الجديد»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 57، تشرين الثاني (نوفمبر) 1996، ص 35-42.

(2) المحارمة، تصاعد القوى الدينية الإسرائيلية، مرجع سابق، ص 174.

وموازين القوى الدولية وحجم المقاومة، وليس استنادا للنصوص التوراتية، كما جاء على خلفية تحول ملموس في ميزان القوى الفلسطيني الداخلي عقب انتفاضة 2000 وفشل اتفاق أوسلو في تحقيق الحدود الدنيا من المشروع الوطني، وفي ضوء تجربة المواطن الفلسطيني لأداء سلطته على مدار عقد من الزمن[1].

ولكن الانسحاب أوجد محاذير ما لبثت أن تجلت عبر فرض السيطرة على أراضي الضفة الغربية وتكثيف الاستيطان فيها، فبحسب تصريحات شارون أمام مؤتمر الوكالة اليهودية في القدس في 28/ 6/ 2005 فإن «قطاع غزة لن يكون جزءا من دولة إسرائيل في أي اتفاق للتسوية الدائمة، مقابل توجيه الطاقات صوب المناطق الأكثر أهمية لضمان بقاء إسرائيل، وهي الجليل والنقب ومنطقة القدس الكبرى والكتل الاستيطانية في الضفة الغربية والمناطق الأمنية في غور الأردن»[2]، فشكلت الخطة جزءا من إستراتيجية ضم أكبر قدر ممكن من الأراضي الفلسطينية واستثناء أكبر قدر ممكن من الفلسطينيين تحت شعار الحفاظ على «يهودية دولة إسرائيل»، إذ إن ضم قطاع غزة، بأرضه التي لا تتجاوز مساحتها 360 كلم مربعا ويسكنها ما يناهز المليون ونصف المليون فلسطيني، يشكل تهديدا «ليهودية الدولة»، أي للمشروع الصهيوني برمته، إلى جانب التكلفة العسكرية والمالية والأخلاقية المترتبة على حراسة وتوفير مستلزمات 21 مستعمرة أقامتها سلطات الاحتلال في القطاع، وما يولده الاحتلال من مقاومة تزداد تكلفة قمعها يوما بعد يوم.

غير أن لتلك الخطوة أهدافا سياسية مباشرة وأخرى ذات مدى أبعد تتصل بسعي شارون لإفراغ مشروع إقامة دولة فلسطينية مستقلة وقابلة للاستمرار من أي مضمون فعلي، في ظل حصار دائم على القطاع، دون سيطرة فلسطينية على المعابر الحدودية وتأمين ممر آمن للبضائع والأفراد بين غزة والضفة ودون تشغيل المطار واستكمال تشييد الميناء، فتحول القطاع إلى سجن لمليون ونصف مليون تحتفظ سلطات الاحتلال بمفتاح أبوابه، عبر إحكامها السيطرة على المعابر والاقتصاد وحرية الحركة والأجواء والمياه والبحر، بينما تمضي قدما في استكمال الجدار العنصري وبناء المستوطنات والطرق الالتفافية وتهويد القدس، لتدمير المشروع

(1) جميل هلال، «أسئلة ما بعد الانسحاب الإسرائيلي من غزة»، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العدد 63، صيف 2005، ص 11.

(2) جريدة الحياة، لندن، 29/ 6/ 2005.

الوطني الفلسطيني وجعل الدولة المستقلة مشروعا مستحيل المنال[1]. وفيما يضع المستشار الحكومي السابق دوف فايسغلاس هدف الخطة في إطار الالتفاف على خريطة الطريق[2]، غير أن آخرين، مثل العميد في احتياط جيش الاحتلال شلومو بروم (الذي كان في صفوف التنفيذ)، يكشفون عن الهدف الإسرائيلي من وراء تنفيذها، بفك الارتباط مع الفلسطينيين حفاظا على إسرائيل «دولة يهودية»، والاحتفاظ بمعظم مستوطنات الضفة الغربية، إضافة إلى وقف الانتفاضة بشكل دائم واستئناف العملية السلمية وصولا إلى حل الصراع بالشروط الإسرائيلية مع الاستفادة من «تنازلات» قطاع غزة[3].

## رابعا: العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة 2009/2008

شنت سلطات الاحتلال عدوانا على قطاع غزة في 27/ 12/ 2008، واستمر حتى 19/ 1/ 2009 بقرار إسرائيلي منفرد بوقف إطلاق النار، بعدما فشل الاحتلال في تحقيق أهدافه «المتحركة» غير الثابتة من وراء عدوانه على القطاع، والمتمثلة في القضاء على حماس وضرب بنيتها التحتية ومنع إطلاق صواريخ المقاومة على المناطق المحتلة المجاورة للقطاع وعلى المستعمرات الواقعة هناك، وإطلاق الجندي الإسرائيلي الأسير لدى لجان المقاومة الشعبية الفلسطينية جلعاد شاليط، مثلما «فشل في إلحاق الهزيمة بالوعي الفلسطيني»[4]، حسب رأي رئيس هيئة الأركان الإسرائيلي السابق شاؤول موفاز، حيث وقف الشعب الفلسطيني بصمود وثبات إلى جانب المقاومة، رغم الخسائر الفادحة التي تكبدها بسقوط أكثر من 1300 شهيد، 48 منهم من حماس و32 من الجهاد الإسلامي و42 من فتح و35 من الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، وعدد مماثل من الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، إضافة إلى آلاف من الجرحى، وتدمير المنازل والبنية التحتية للقطاع وضرب المرافق والمنشآت التابعة

(1) جميل هلال، «أسئلة ما بعد الانسحاب الإسرائيلي من غزة»، مرجع سابق، ص 5-7.

(2) جريدة هآرتس (بالعبرية)، تل أبيب، 18/ 10/ 2004.

(3) شلومو بروم، «خطة فك الارتباط: اليوم التالي»، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العدد 63، صيف 2005، ص 142-147.

(4) المرجع نفسه. وانظر أيضا: جريدة هآرتس (بالعبرية)، تل أبيب، 26/ 6/ 2009.

لمنظمة الأمم المتحدة، فيما لا يزال زهاء 50 ألف غزي دون مأوى[1]، وفق تصريح الأمين العام للجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين نايف حواتمة.

ولم تتوقف اعتداءات الاحتلال على القطاع عند وقف الحرب، بل تتواصل حتى اليوم بشن الغارات وقتل الفلسطينيين بذريعة وقف إطلاق صواريخ المقاومة، وذلك على وقع تهديداته المتكررة بشن عدوان جديد على القطاع، للقضاء على المقاومة، وفي مقدمتها حماس التي تنامى دورها وأثبتت القدرة على الصمود أمام الضربات القاسية. غير أن سلطات الاحتلال تسعى إلى تحقيق أهدافها من خلال إحكام قبضة الحصار على القطاع، بعدما فشلت في تحقيقها من وراء العدوان على غزة.

فقد أسفرت إجراءات الحظر والحصار والإغلاق الإسرائيلية المفروضة على القطاع منذ فوز حماس في انتخابات المجلس التشريعي عام 2006 ومن ثم سيطرتها على القطاع عام 2007، والتي تعمقت حدتها بعد العدوان على غزة، عن شرذمة الاقتصاد الفلسطيني وإلحاق الأضرار الفادحة بالبنية التحتية وخسائر مباشرة قدرت بنحو 750 مليون دولار وارتفاع نسبتي الفقر إلى 80٪ والبطالة إلى 65٪. حيث طال الحصار منع أو تقنين دخول المحروقات والكهرباء والكثير من السلع، ومنع الصيد في عمق البحر، وغلق المعابر بين القطاع والكيان الإسرائيلي، وإغلاق معبر رفح، المنفذ الوحيد لأهالي القطاع إلى العالم الخارجي من جانب مصر، وهدم مطار غزة الدولي الوحيد، وفرض القيود على الصادرات والواردات، إضافة إلى حظر السفر من وإلى القطاع، مما زاد من وطأة الحصار والمعاناة[2]، وفق تحذير مكتب الأمم المتحدة لتنسيق الشؤون الإنسانية في القدس المحتلة.

وقد هدفت سلطات الاحتلال من الحصار ومن الحرب على غزة إلى تفكيك البنيان السياسي الاقتصادي الاجتماعي الثقافي للشعب الفلسطيني، وإيصاله إلى حالة من الإحباط واليأس عبر تراكم عوامل الإفقار والمعاناة والحرمان التي تمهد بدورها إلى إرباك الأولويات، ارتباطا بانسداد الأفق السياسي واستمرار حالة الانقسام الداخلي، وصولا إلى إسقاط حكومة حماس في غزة.

فيما رهنت سلطات الاحتلال تخفيف الحصار تمهيدا لرفعه بتلبية شروط إطلاق

---

(1) لقاء أجرته الباحثة مع الأمين العام للجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين نايف حواتمة في عمان، نشر في: جريدة الغد، عمان، 28/ 6/ 2009.

(2) جريدة القدس، القدس المحتلة، 27/ 10/ 2009.

الأسير شاليط، ووقف الهجمات الصاروخية من غزة، وموافقة حماس على «الاعتراف بإسرائيل ونبذ العنف والالتزام باتفاقيات السلام الموقعة مع منظمة التحرير»، محاكاة لشروط اللجنة الدولية الرباعية، بهدف تجريد الحركة من ثوابتها الرئيسية بما يفرض عليها لاحقا تقديم التنازلات، تزامنا مع المضايقات المتكررة عند المعابر لزيادة حدة الخناق على الشعب الفلسطيني ودفعه للتذمر من توجهات حكومته باعتبارها سبب الحصار، فضلا عن موجات التصعيد الميداني والتوغلات المتكررة للقطاع والمضي في إجراءات الخنق الاقتصادي والعقاب الجماعي للسكان المدنيين، وتشديد الخناق على الحركة في الضفة الغربية المحتلة بالتنسيق مع الأجهزة الأمنية للسلطة الفلسطينية، والتهديد بشن هجوم واسع النطاق لتنحية حماس ونزع سلاح المقاومة.

غير أن صمود المقاومة وثبات حماس وفشل السلطات الإسرائيلية في تحقيق أهدافها المعلنة، على الأقل، من وراء العدوان والحصار أوجد شكوكا داخل الأوساط السياسية الإسرائيلية بشأن إمكانية فرض تسوية (ما) على الجانب الفلسطيني، وفق شروط ومقاييس الاحتلال الإسرائيلي.

# المبحث الثاني

# المقاومة الإسلامية في لبنان

لقد أفرزت نواتج العدوان الإسرائيلي على الأراضي اللبنانية في تموز (يوليو) 2006، تأصيلا لمعطيات كانت قد ترسخت، قبلا، بانسحاب إسرائيلي منفرد من جنوب البلاد دون قيد أو شرط في 25/ 5/ 2000 تحت وطأة ضربات المقاومة اللبنانية، خاصة حزب الله، وبفعل تضامن والتفاف الشعب اللبناني بكل طوائفه وتياراته حول مشروع المقاومة، دون أن يعني ذلك اقتصار النضال عند ذينك الحدثين رغم أهميتهما، حيث إن العدوان الإسرائيلي ضد الشعب اللبناني متواصل ويعود تاريخيا إلى العام 1948 حينما دمر الاحتلال عددا من القرى اللبنانية بغية إقامة المستوطنات عليها[1]، مرورا باجتياحه العلني الواسع للبنان عام 1978 ومن ثم احتلال بيروت ومناطق واسعة من لبنان عام 1982 بذريعة ضرب البنية التحتية للمقاومة. وقد اقترفت سلطات الاحتلال مزيدا من العنف والمجازر والتنكيل في لبنان، من أبرزها مذبحة صيدا في 16/ 6/ 1982 التي ذهب ضحيتها زهاء 80 مدنيا كانوا مختبئين في بعض الملاجئ، ومذبحة صبرا وشاتيلا في 16-18/ 9/ 1982 التي أسفرت عن 1500 شهيد من الفلسطينيين واللبنانيين العزل جلهم من الأطفال والنساء، ومذبحة عين الحلوة التي أسفرت عن سقوط 15 فلسطينيا بين قتيل وجريح، فضلا عن تدمير 140 منزلا واعتقال 150 آخرين، ومذبحة سحمر في البقاع الغربي من لبنان في 20/ 9/ 1984 حينما دهمتها قوات الاحتلال وأطلقت النيران على سكانها فأوقعت 13 شهيدا و40 جريحا. وفي 28/ 4/ 1996 وقعت مذبحة قانا التي كانت جزءا من عملية كبيرة سميت «عناقيد الغضب» حينما ضربت قوات الاحتلال موقع قانا الذي ضم 800 لبناني، وأسفر ذلك عن مقتل 250 منهم 110 في قانا وحدها، فيما بلغ الجرحى 368 بينهم 359 مدنيا[2]. وقد أقدمت تلك القوات على

(1) مسعود ضاهر، «جنوب لبنان في الصراع العربي-الإسرائيلي»، مراجعة وتقديم حسن نافعة، في انتفاضة الأقصى وقرن من الصراع، مرجع سابق، ص 204.

(2) المسيري، الصهيونية والعنف: من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى، مرجع سابق، ص 290-292.

شـن عدوان مماثل طال المكان ذاته وأسفر عن استشـهاد 60 لبنانيا في إطار حرب إسـرائيلية على لبنان اسـتمرت قرابة الشـهر، فيما أسقط العدوان الإسرائيلي على لبنان عام 2006 أكثر من 1300 شهيد وآلافا من الجرحى، فضلا عن تدمير البنية التحتية.

ولئـن نجحـت إسـرائيل بفعـل آلتهـا الحربية في إخراج قيـادة منظمة التحرير من بيـروت إثـر اجتياح عام 1982، فإن السـيطرة الإسـرائيلية على لبنـان جوبهت بمقاومة وطنية شديدة أجبرت الاحتلال على سحب جيوشه من بيروت ومناطق أخرى مجاورة والتراجع إلى الشـريط الجنوبي الذي انسـحب منه مجددا عام 2000 باسـتثناء مزارع شبعا وتلال كفر شوبا.

لقـد شـكل انتصـار المقاومـة الوطنية علـى جيش الاحتلال نقطة تحول أساسـية فـي تاريـخ لبنـان المعاصـر، انعكسـت إيجابيا فـي تصليب الموقـف العربي المفاوض أمـام المطالـب الإسـرائيلية المتواتـرة بالتنـازل، كما تحـول الانتصـار اللبناني إلى ورقة ضاغطة على مفاوضات السلام تَوَضحَ في مفاوضات كامب ديفيد الثانية، مثلما أثبتت المقاومة أن التمسـك بخيار الكفاح المسـلح يعد أسـلوبا لمجابهة العدو الإسـرائيلي، وأنها تكفلت بإجبار المحتل على الخروج من لبنان دون قيد أو شرط. إن ما جرى في لبنان يشكل تحولا نوعيا في مسار الصراع العربي-الإسرائيلي، إذ للمرة الأولى تجبَر سلطات الاحتلال كرها على الانسحاب من أرض عربية احتلتها دون مفاوضات، ومن الطبيعي أن تشكل التجربة اللبنانية في المقاومة زاوية أساسية عند النظر إلى الانتفاضة الفلسطينية وقراءتها بسبب واقع التفاعل بين مقاومتين تتصديان لعدو واحد. ولعل ذلك يبرهن على أن ثمة عوامل أخرى غير تقنية كمفهوم ميزان الإرادات تفسر ظاهرة انتصار القوى الأضعف في ميزان الصراع، وهي عوامل قد لا تكون دائما مادية، فعوامل القوة المادية ليست دائما مدخلا ملائما لفهم ظواهر من نوع نجاح بضعة آلاف من المقاتلين المسلحين في تمريغ هيبة أحد أكبر الجيوش في العالم عددا وعدة[1].

وقـد تكرسـت ذات المفاهيـم مجددا عـام 2006 من خلال صمود مقاومة حزب اللّٰه أمام العدوان الإسـرائيلي المتصاعد على لبنان والذي طال الشـعب والبنية التحتية معا. وقد تجاوزت الحرب الإسرائيلية على لبنان قضية الجنديين الإسرائيليين الأسيرين

---

(1) عبد الإله بلقزيز، المقاومة وتحرير جنوب لبنان: حزب اللّٰه من الحوزة العلمية إلى الجبهة، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ص 30.

لدى حزب الله في 7/12 إلى تحقيق أهداف إسرائيلية أمريكية في الأساس تتمثل في القضاء على المقاومة واقتلاع بنيتها التحتية، إلى جانب ضرب أقانيم الحضارة والتقدم والثقافة اللبنانية، وهو هدف ينبثق من مكامن نظرة صهيونية عنصرية تؤصل للنظرة نحو الذات وتجاه الآخر بما تنطوي عليه من اعتذاريات ومسوغات أطروحة «الشعب المختار» و«التفوق اليهودي».

وأيا كانت الآراء في المخرج الدولي للأزمة الراهنة في لبنان والذي تمثل في قرار مجلس الأمن رقم 1701 القاضي بوقف «العمليات العسكرية بين إسرائيل وحزب الله تمهيدا لوقف إطلاق النار» وتعزيز القوة الأممية في جنوب لبنان (اليونيفيل)، ونشر الجيش اللبناني على الحدود مع فلسطين المحتلة عام 1948، ورغم محاذير بنود القرار المتعلقة بتجريد السلاح، فإن إسرائيل لم تخرج منتصرة من حربها على لبنان رغم ما تحاول قيادتها العسكرية تصويره وإشاعته في الداخل الإسرائيلي، وهو لا يعكس بالضرورة رأي الأخير بشرائحه المختلفة، بل إن ثمة دلائل ومؤشرات تظهر أن حزب الله استطاع بصموده وتصديه للعدوان الإسرائيلي، وبثبات الشعب اللبناني، أن يحقق إنجازات وانتصارات هامة من شأنها أن تؤثر في الكيان الصهيوني. ويتمثل أبرز ما حققته المقاومة عامي 2000 و2006 في الآتي:

أولا: التراجع التدريجي لأهداف الاحتلال من شن الحرب على لبنان، إذ بعد إعلان هدف التخلص من المقاومة وضرب بنيتها التحتية، بات المغزى بعد ذلك يتحدد في الاستيلاء على الأراضي الواقعة حتى نهر الليطاني، إلى أن تقلص بعدها في بعض المواقع والقرى القريبة من الحدود. وقد تزامن ذلك مع انتقادات وجهها كتاب ومعلقون عسكريون إسرائيليون شككوا في مدى إمكانية تحقيق إسرائيل أهدافها من وراء تلك الحرب، ومنهم على سبيل المثال المعلق العسكري زئيف شيف حينما أشار إلى أن الجيش الإسرائيلي، الذي يعد من أقوى الجيوش في العالم وأعتاها أسلحة وذخيرة، عاجز عن إخضاع حزب الله، مما يتطلب برأيه «إعادة النظر في كثير من النظريات الحربية التي يعتمدها»[1]. لقد أسقطت المقاومة معظم أهداف العدوان الإسرائيلي عليها وعلى لبنان، فخرجت من الحرب وقد حافظت على قدرتها الصاروخية التي تطلع العدوان إلى هدف تدميرها تدميرا كليا، وحافظت على

(1) جريدة هآرتس (بالعبرية)، تل أبيب، 10/ 8/ 2006.

سلاحها الذي أتت الحرب الإسرائيلية تعلن عن نيتها نزعه بالقوة العسكرية وتنفيذ القرار رقم 1559[1] نيابة عن مجلس الأمن، ومنعت إسرائيل، بصمودها العسكري، من احتلال جنوب لبنان إلى نهر الليطاني بهدف إخراج المقاومة من الجنوب، واحتفظت بالأسيرين الإسرائيليين لديها، مسقطة هدف الاحتلال استعادتهما دون شروط[2]، حيث جرى تسليم رفاتهما ضمن صفقة تبادل تمت بين حزب الله وإسرائيل، عبر وسيط أوروبي، شملت إطلاق خمسة أسرى لبنانيين معتقلين في سجون الاحتلال، يتقدمهم عميد الأسرى العرب سمير القنطار الذي أمضى قرابة 30 عاما معتقلا لدى الاحتلال، وتسليم معلومات عن الطيار الإسرائيلي رون أراد الذي لا يزال في عداد المفقودين منذ سقوط طائرته في الأجواء اللبنانية عام 1986، إضافة إلى تسلم جثامين قرابة 200 لبناني وفلسطيني استشهدوا في هجمات متفرقة ضد الاحتلال في العقود السابقة، وأشلاء جنود إسرائيليين كان حزب الله يحتفظ بهم[3].

ولكن الإشكالية تكمن في انبعاث مطالبات داخلية وخارجية بنزع سلاح المقاومة على وقع تبعات العدوان، مقابل أصوات تدعو إلى ترك البحث للاتفاق الوطني اللبناني. وقد وردت قضية نزع الأسلحة غير التابعة للدولة اللبنانية في قرار مجلس الأمن رقم 1701، إلى جانب فقرة تتعلق بإنشاء منطقة خالية من المسلحين والأسلحة بين الخط الأزرق ونهر الليطاني، عدا تلك العائدة إلى حكومة لبنان واليونيفيل، وفي معظم فقرات القرار، هناك عودة إلى اتفاق الطائف والقرار 1559 وكلاهما ينص على نزع سلاح المليشيات وغير المليشيات، غير أن حزب الله وحلفاءه يرون أن المقاومة ليست مليشيا ولا ينطبق عليها ما ورد فيهما. ويدعو اتفاق الطائف، الذي بات بمنزلة دستور للبنان منذ العام 1991، تحت عنوان «تحرير لبنان من الاحتلال الإسرائيلي»، إلى اتخاذ كل الإجراءات اللازمة لتحرير جميع الأراضي من الاحتلال، أي بما فيها المقاومة المسلحة التي حررت بالفعل معظم الأراضي اللبنانية في 25/ 5/ 2000، كما

(1) صدر القرار 1559 عن مجلس الأمن في أيلول (سبتمبر) 2004، ويدعو إلى نزع سلاح المليشيات وحظرها في لبنان واحترام سيادة ووحدة أراضيه، وإلى انسحاب القوات والأجهزة الأمنية السورية في لبنان، بعد 29 عاما من وجودها فيه، وهذا ما حصل عام 2005.

(2) عبد الإله بلقزيز، حزب الله من التحرير إلى الردع (1982- 2006)، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، ص 93.

(3) جريدة القدس العربي، لندن، 16/ 7/ 2008.

تشكل المطالبة بنزع السلاح الفلسطيني جزءا من متطلبات تنفيذ القرار رقم 1559 واتفاق الطائف، وكلاهما بات متضمنا في القرار رقم 1701[1].

ثانيا: عمليات التغيير الواسعة التي طالت قيادات جيش الاحتلال، ومن أبرزها إقصاء قائد المنطقة العسكرية الشمالية الجنرال عودي آدم الذي قاتلت قواته في خطوط المواجهة الأمامية ضد حزب اللّه، وتعيين نائب رئيس هيئة أركان الجيش موشيه كابلينسكي بدلا منه. وقد اعتبر بعض الكتاب الإسرائيليين، ومنهم المعلق العسكري لصحيفة إيديعوت أحرونوت إليكس فيشمان، تلك الخطوة مؤشرا على «تخبط وعجز إسرائيليين ومحاولة يائسة لإنقاذ الجيش من مأزقه في لبنان»[2]، فيما عدها المحلل الأمني زئيف شيف دلالة على «فشل عسكري إسرائيلي في لبنان»[3]. والانتقادات الموجهة إلى رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق إيهود أولمرت ووزير دفاعه السابق عمير بيرتس، اللذين يعتقدان بأن الحرب ستضفي عليهما هالة عسكرية يفتقدانها بسبب خلفيتهما المدنية، قد بلغت مداها حينما أشارت صحيفة هآرتس العبرية إلى أن أولمرت يعاني إحباطا شديدا وخيبة أمل بسبب عملية تضليل تعرض لها من قيادة الجيش عندما أخبرته أنها أحكمت السيطرة على بلدة بنت جبيل وقرى أخرى مجاورة، ليتضح لاحقا أن مقاومي حزب اللّه يكبدون الجيش عشرات القتلى والجرحى، فيما اعتبر زئيف شيف أن «قوة إسرائيل الرادعة قد تزعزت في المعارك مع حزب اللّه»[4].

ثالثا: لقد أحدثت المقاومة اللبنانية بصمودها وتصديها للعدوان الإسرائيلي، خللا في نظرية الأمن الإسرائيلي، وألحقت هزيمة في الوعي العسكري لديه وتصدعا جوهريا في عنصر التفوق والردع داخل بنيته العسكرية تسبب في عجز، إن لم يكن في تآكل، قوة الردع الإسرائيلية العسكرية، فضلا عن إسقاط الهالة التي أحاط بها جيش الاحتلال نفسه لما يزيد عن نصف قرن من الزمن. وتعد نظرية الأمن الإسرائيلي مقوما رئيسيا في الكيان الصهيوني يتجاوز البعد الزماني التاريخي ويركز على البعد الجغرافي المكاني، الأمر الذي ينعكس بجلاء على المفهوم الإسرائيلي للأمن. وقد طرأ على تلك

(1) معن بشور، «التداعيات على لبنان»، في ملف «الحرب الإسرائيلية على لبنان وتداعياتها»، مرجع سابق، ص 7-17.

(2) جريدة يديعوت أحرونوت (بالعبرية)، تل أبيب، 9/ 8/ 2006.

(3) جريدة هآرتس (بالعبرية)، تل أبيب، 10/ 8/ 2006.

(4) المرجع نفسه.

النظرية بعض التعديلات بسبب معطيات مستجدة، فانتقلت من مرحلة مفهوم الضربة المضادة الاستباقية التي كانت ترتبط بانعدام العمق الإستراتيجي للاحتلال، إلى نظرية الحدود الآمنة التي تبلورت عام 1967 والتي تقوم على حدود يمكن الدفاع عنها دون اللجوء إلى حرب وقائية. غير أن حرب 1973 أحدثت فشلا في معظم نظريات الأمن الإسرائيلي، مما استدعى تكوين نظرية أخرى تستند إلى ما يسمى «ذريعة الحرب» مسوغا لشن حرب من أجل تحقيق مكاسب سياسية أو أمنية مزدوجة المعايير، وتذهب هذه النظرية إلى أن إسرائيل لن تتمكن من الامتناع عن تبني إستراتيجية الحرب الوقائية وتوجيه الضربات المسبقة في حال تعرضها لتهديد عربي، تزامنا مع تطوير إستراتيجية الردع النووي[1]. وقد حولت المقاومة اللبنانية والفلسطينية الاهتمام عن مفهوم الحرب الخاطفة وطرح إمكانية حرب طويلة تعتمد على الاحتكاك المباشر على الأرض، ومن هنا نظرت سلطات الاحتلال إلى الانتفاضة باعتبارها حرب عصابات غير مسلحة ترمي إلى تحقيق أهداف سياسية معادية تستهدف وجودها.

لم تعد نظرية الأمن الإسرائيلي تختص «بالأمن الخارجي»، وإنما بدأ يتبلور تهديد داخلي يضرب لأول مرة العمق الإسرائيلي من خلال قصف صواريخ حزب اللّه للمدن المحتلة عام 1948، مثل حيفا وعكا وغيرها، مما أدى إلى أن يقبع لأول مرة أغلبية المجتمع الإسرائيلي من اليهود في الملاجئ هربا من صواريخ المقاومة، وبالتالي الانتقال من مقولة الدفاع عن «إسرائيل» من الخارج إلى ضرورة الدفاع عنها في الداخل. وفي هذا السياق، أثبتت المقاومة صحة أن هناك إمكانية لتجاوز خصيصة التفوق النوعي للجيش الإسرائيلي في ساحة المعركة وتحويلها من عنصر مساعد له إلى مصدر إرباك لحركته الميدانية. ومن ذلك أثبتت المقاومة اللبنانية خطأ نظرية الإفراط في استخدام القوة العسكرية لحل القضايا المصيرية بين المحتل والشعوب الخاضعة للاحتلال.

رابعا: لقد كبدت المقاومة اللبنانية الاحتلال خسائر بشرية ومادية فادحة. إذ بلغ عدد القتلى من جنود الاحتلال ما يزيد على 130 جنديا، فيما قدر وزير المالية الإسرائيلي السابق أفرايم هيرشون الخسائر الاقتصادية بنحو 1.6 مليار دولار، فضلا عن الأضرار العقارية من جراء هدم المباني إلى جانب 110 ملايين دولار كلفة

(1) المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني، مرجع سابق، ص ص268-272.

الأضرار الناجمة عن ضرب المواقع العسكرية والمعسكرات[1]، فيما نشرت جريدة يديعوت أحرونوت العبرية جدولا بخسائر الاحتلال في الحرب بعد توقف العمليات الحربية، أوردت فيه فقدان 117 جنديا قتيلا، وسقوط 5000 جريح، وتهدم 12 ألف منزل، وتحطم خمس طائرات، بينما قدرت الخسائر المادية بنحو 6 مليارات دولار[2].

خامسا: لقد حققت العمليات الاستشهادية والجهادية للمقاومة الإسلامية في لبنان أهدافا عدة، أبرزها التعويض عن خلل التوازن العسكري، وتحقيق نتائج مؤلمة للجانب الإسرائيلي بإمكانيات متواضعة وتقنية بسيطة، مما أدى إلى زعزعة قدرة الجيش الإسرائيلي على حماية نفسه من جهة وعلى قدرة الردع من ناحية أخرى، فاضطر إلى الانسحاب عام 1985 من أكثر من نصف الأراضي التي كان يحتلها ليخفف من مساحة انتشاره ومن تعرضه لضربات المقاومة، كما اضطر إلى الاندحار من أغلب الأراضي اللبنانية في 25/ 5/ 2000 بسبب عمليات المقاومة[3]. وقد اعترف القادة الإسرائيليون بفعالية سلاح الشهادة، و«بالخطأ في تقييم حجم المخربين (المقاومة) وتقدير الزمان والمكان، وفي عدم إدراك مدى التشابك الطائفي في لبنان وتعقيده وفي تقييم ردة فعل الجمهور»[4]، فيما أقر عضو «الكنيست» يوسي بيليد، حينها، «بإلحاق حزب الله الضرر بإسرائيل وبفشل الحرب على لبنان»[5]. لقد أسهمت المقاومة اللبنانية، إضافة إلى الانتفاضة الفلسطينية، في عودة الأمل بالتحرير الشامل، بسبب الحالة التعبوية التي برزت في غير مكان، خاصة في الداخل الفلسطيني حيث أصبحت العمليات الاستشهادية الفلسطينية طريق القوة الفعال في مواجهة المحتل. إذ إن التصدع الكبير الذي أحدثته بطولات المقاومة اللبنانية في الميدان في صفوف جيش الاحتلال سيترك آثاره في المشروع الصهيوني الذي سيقتنع أصحابه بأن عصر الجيش الذي لا يقهر قد سقط تماما في لبنان، مما سيمهد لاحقا لسقوطه في فلسطين، وفي الأراضي العربية المحتلة الأخرى لا سيما الجولان، فنهج المقاومة، بكل أشكالها، هو وحده القادر على دحر الاحتلال، وأن تكامل المقاومات هو الأسلوب الأنجح والأسرع

(1) جريدة يديعوت أحرونوت (بالعبرية)، تل أبيب، 9/ 8/ 2006.
(2) جريدة يديعوت أحرونوت (بالعبرية)، تل أبيب، 15/ 8/ 2006.
(3) قاسم، حزب الله: المنهج..التجربة..المستقبل، مرجع سابق، ص 65.
(4) جريدة هآرتس (بالعبرية)، تل أبيب، 7/ 6/ 1985.
(5) جريدة هآرتس (بالعبرية)، تل أبيب، 3/ 2/ 1984.

في تحرير الأرض وإسقاط المخططات والمشاريع المعادية. وقد لا تحقق العمليات الاستشهادية وحدها الانتصار المنشود وقلب المعادلة، ولكن المطلوب، وفق حزب الله، «استخدام كل الوسائل المتاحة والإمكانيات المتوفرة في المواجهة، إذ إنها تسد نقصا في القدرات المتوفرة وكسر معادلة القوة المعادية»[1].

إن تراكم عمليات المقاومة الإسلامية ضد المحتل الإسرائيلي أدت إلى إرباكه وجعله في حالة استنفار دائم واستنزاف القدرات، وبث القلق لدى جنوده من الموت الذي قد يطاردهم مع العمليات المحتملة للمقاومة، مما هز معنوياتهم وأثر على فعالية أدائهم، ومنع المحتل من تحقيق مزيد من أهدافه التوسعية بسبب الضغط الذي واجهه في المساحة التي احتلها، وتحرير الأرض كهدف نهائي، الأمر الذي حصل على دفعات وانسحابات قتالية، إلى أن تحرر القسم الأكبر من جنوب لبنان والبقاع الغربي في 2000، رغم بقاء شبعا وتلال كفر شوبا وبعض النقاط الحدودية تحت الاحتلال. و«لولا بقاء المقاومة الإسلامية على جاهزيتها بعد التحرير لقامت قوات الاحتلال باعتداءات كثيرة على الأراضي اللبنانية بحجة الانتفاضة الفلسطينية والمدى الأمني الإسرائيلي ووجود الملاذ الآمن لبعض المجاهدين، ولولا استمرار عمليات المقاومة في مزارع شبعا لنسي العالم وجود الاحتلال في لبنان، فالمقاومة رد فعل ودفاع في مواجهة الاحتلال»[2]، على حد قول الشيخ قاسم. وما كانت سلطات الاحتلال لتتراجع عن الأراضي اللبنانية التي احتلتها عام 1982 لو مالت حساباتها للربح السياسي والاقتصادي فيها، ولكنها اضطرت للانسحاب تحت وطأة الخسائر البشرية والاقتصادية الكبيرة التي باتت تشكل عبئا حقيقيا على مواردها وعلى أوضاعها الاجتماعية، إلى جانب احتساب التوازنات الدولية والرأي العام العالمي، رغم أن السلوك السياسي الإسرائيلي يقيم وزنا ثانويا لهاتين المسألتين مقابل الوزن الأساسي لحساباته السياسية والاقتصادية والاجتماعية[3].

وقد تعالت الأصوات، مجددا، في الداخل الإسرائيلي تطالب بالخروج من «المستنقع اللبناني» حفاظا على الأرواح والموارد، في ظل ارتفاع الخسائر وتصاعد

(1) قاسم، حزب الله: المنهج ..التجربة.. المستقبل، مرجع سابق، ص 66.

(2) المرجع نفسه، ص 99 وص 194.

(3) ملحم خالد ملحم، «الاعتبارات السياسية والاجتماعية للموقف الإسرائيلي من التسوية السياسية»، مرجع سابق، ص 176-177.

الإخفاقات والأخطاء الإسرائيلية، على غرار ما حدث عام 1996، حينما خرجت عناوين الصحف الإسرائيلية معلنة عن «انتصار حزب الله وفشل العملية العسكرية التي قام بها الجيش الإسرائيلي»[1]. فقد أدت المقاومة في الجنوب اللبناني، التي قادها حزب الله، إلى مزيد من زعزعة ثقة الداخل الإسرائيلي بقيادته وبجيشه، ذي الأساطير، وبقدراته على تحقيق أمنه. كما أنها من خلال صورة حزب الله الإسلامية في الداخل الإسرائيلي، فتحت المجال واسعا للردود الدينية الإسرائيلية، التي لم تكن جميعها على نمط موقف شاس الذي دعا مبكرا إلى «الانسحاب الفوري من جنوب لبنان إثر مقتل أعداد متزايدة من الإسرائيليين هناك، من أجل الحفاظ على الأرواح»[2]، فرغم الإجماع الإسرائيلي على ضرورة الانسحاب بسرعة من لبنان، تبقى الفرصة متاحة أمام القوى الدينية المتشددة لفرض خطاباتها المحرضة التي تفسر ما يحدث في لبنان على أنه مؤامرة أغيار أو عقوبة إلهية لإسرائيل جزاء تخليها عن التعاليم الدينية اليهودية، وأن القوى العلمانية هي التي أوصلت الجميع إلى هذا المأزق.

سادسا: لقد وضعت نتائج الحرب هامشا من الشك لدى الإدارة الأمريكية حول مدى قدرة الحليف الشرق أوسطي الأهم، الكيان الإسرائيلي، على الاضطلاع بكفاءة بتنفيذ أهداف السياسة الخارجية الأمريكية في المنطقة، عقب تسرع وزيرة الخارجية الأمريكية السابقة كوندوليزا رايس للحديث عن «شرق أوسط جديد» على وقع الغارات الإسرائيلية، متوقعة نجاح سلطات الاحتلال في إعادة صياغة الخريطة الإقليمية بضرب حزب الله والضغط على ما ينظر إليه كمحور إيراني-سوري، بعد أن واكب احتلال العراق صياغة مبادرة الشراكة الشرق أوسطية ثم مبادرة «الشرق الأوسط الكبير» لدعم التحول نحو الديمقراطية والحرية في المجتمعات العربية، التي رفضتها باعتبارها حلقات جديدة في مسلسل فرض الهيمنة الأمريكية على الشرق الأوسط وضرب الإدارة العربية. ففي الحرب على لبنان، التي نفذت بموافقة واشنطن، رأت إدارة بوش فرصة إستراتيجية سانحة لإعادة صياغة قواعد اللعبة السياسية في الداخل اللبناني باستبعاد كامل أو جزئي لسلاح حزب الله من معادلة القوة وتمكين الأطراف اللبنانية الأقرب إلى الولايات المتحدة أو الأقل تهديدا لمصالحها من تحجيم نفوذ

---

(1) جريدة هآرتس (بالعبرية)، تل أبيب، 25/ 7/ 2006. وكذلك انظر: جريدة هآرتس (بالعبرية)، تل أبيب، 28/ 4/ 1996.

(2) جريدة الدستور، عمان، 25/ 7/ 2006.

الحزب ومحاصرته، وكانت تسعى إلى تغيير علاقات القوة بين المحاور الإقليمية على نحو يقلل من الرصيد الإستراتيجي لإيران وسورية بحرق ورقة حزب الله ويسمح باحتواء النفوذ المتزايد لنظام الجمهورية الإسلامية. غير أن الحرب الإسرائيلية فشلت في تحقيق هذين الهدفين، بل على العكس من ذلك، خرج حزب الله من المواجهة، ومعه إيران وسورية، في موقع أفضل بكثير، مما قبل، وبتحد أعمق للهيمنة الأمريكية[1].

سابعا: إن الحرب الإسرائيلية على لبنان انطوت على إدارة ناجحة للصراع من فصيل رئيسي من فصائل المقاومة العربية للاحتلال، الأمر الذي عزز ثقافة المقاومة وآلياتها في مواجهة المشروع الصهيوني. ويلاحظ هنا التقارب الزمني بين انتصار المقاومة في الجنوب اللبناني في أيار (مايو) 2000 وتفجر انتفاضة الأقصى، متخذة طابعا عسكريا، في أيلول (سبتمبر) من العام نفسه، أي بعد قرابة أربعة أشهر من انتصار المقاومة في لبنان. كما أثبت العدوان الإسرائيلي على لبنان للجماهير العربية أن التعايش مع الكيان الإسرائيلي ينطوي على درجة قصوى من درجات تهديد الأمن، فهو يمتلك قوة عسكرية يقرر توظيفها لإحداث أعلى درجات التدمير، ويتحين الفرصة للإجهاز على جيرانه متذرعا بأي حجة، مما يعني أن إدارة الصراع مرشحة في المنظور العربي لمزيد من الراديكالية بعدما أثبت الحزب نجاحه في تبني أسلوب حرب العصابات[2]. فضلا عن أن فشل مؤتمر كامب ديفيد الثاني عام 2000 كان كاشفا لمأزق التسوية، في الوقت نفسه الذي كان حزب الله قد قدم بانتصاره نموذجا بديلا، فقد تفاعل الحدثان معا، فلو أن كامب ديفيد نجح في التوصل إلى اتفاق لكانت الأحداث على الجبهة اللبنانية الإسرائيلية اتخذت مسارا مختلفا عما حدث بالفعل، ولأمكن تصوير الانسحاب الإسرائيلي على أنه جزء من خطوة على طريق تسوية شاملة للصراع العربي-الإسرائيلي على مختلف المسارات وليس انسحابا دون قيد أو شرط، كما أن تفاعل مأزق أوسلو على المسار الفلسطيني،

(1) عمرو حمزاوي، «السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط بعد الانتخابات الأمريكية والحرب الإسرائيلية على لبنان»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 334، كانون الأول (ديسمبر) 2006، ص 11-14.

(2) أحمد يوسف أحمد، «التداعيات العربية»، في ملف «الحرب الإسرائيلية على لبنان وتداعياتها»، مرجع سابق، ص51.

مع البديل الذي قدمه حزب الله على المسار اللبناني، قد مهد الطريق أمام وصول اليمين الإسرائيلي بقيادة شارون إلى السلطة في الكيان الإسرائيلي وأسهم في إشعال وعسكرة انتفاضة الأقصى[1].

لقد جاءت تجربة المقاومة الإسلامية في لبنان والانتفاضة في فلسطين، لتقدما نموذجا يثبت إمكانية فرض الاتجاه التغييري في العقيدة القتالية الإسرائيلية عن طريق المواجهة المباشرة (بالطرق العسكرية وغيرها)، وانتهاج النظرية الأمنية للضرورة القهرية في عملية التغيير بفعل الضغط المتشكل من تراكم الانكسارات الميدانية والهزائم التكتيكية نتيجة المواجهة مع المقاومة، فيما أوجد الفعل المقاوم وقائع على الأرض لا يمكن تجاهلها، ومنها القناعة بتآكل قدرة الردع الإسرائيلي من خلال التفكيك المتوالي الذي قامت به المقاومة لتلك القدرة، وأن هناك إمكانية لتجاوز خصيصة التفوق النوعي للجيش الإسرائيلي في ساحة المعركة وتحويلها من عنصر مساعد إلى مصدر إرباك لحركته الميدانية، كما كشف عن نواحي الهشاشة التي تعتري الداخل الإسرائيلي، خاصة على المستويين المعنوي والنفسي.

إن ما أنجزته المقاومة في لبنان وفلسطين ليس ميدانيا وحسب، وإنما على مستوى هزيمة الوعي في العقل العسكري الإسرائيلي أيضا[2]. ويرى القيادي الأمني الإسرائيلي البارز إفرايم هاليفي (تسلم قيادة الموساد ومن ثم أصبح رئيسا لمجلس الأمن القومي) أنه «إذا لم ينته النزاع (..) ولم يكن هناك خط حاسم فإن الصراع سيتواصل وسيجلب معه مزيدا من العنف والحلول المؤقتة والانتقالية»[3]، فيما دفع استمرار المقاومة وتصاعدها ببعض الباحثين الإسرائيليين، مثل داني روبنشتاين، إلى التحذير من «مؤشرات اندلاع انتفاضة ثالثة في ظل تدهور الأوضاع الأمنية (..) وتصريحات حماس المؤكدة على حق الشعب الفلسطيني في مقاومة الاحتلال

(1) حسن نافعة، «التداعيات الدولية»، في ملف «الحرب الإسرائيلية على لبنان وتداعياتها»، المرجع نفسه، ص89.

(2) مركز باحث للدراسات، دور المقاومة في هز العقيدة القتالية للجيش الإسرائيلي، الطبعة الأولى، بيروت، مركز باحث للدراسات، 2003، ص 51-55.

(3) إفرايم هاليفي، «ملاحظات على جدول الأعمال القومي-الأمني لإسرائيل في العام 2003: نشرة تقدير إستراتيجي»، تل أبيب، مركز جافي للدراسات الإستراتيجية، المجلد 6، العدد الثاني، أيلول (سبتمبر) 2003.

والدفـاع عـن أرضـه ومقدسـاته»[1]، مما يبيـن أن صمود المقاومة واسـتمرار نضالاتها يشـكل الشـرط الذاتي اللازم لزعزعة اسـتقرار الاحتلال من النواحي المادية والمعنوية والسياسية ولفرض حقيقتها عليه، ولكنها بحاجة أيضا إلى بيئة عربية وإسلامية حاضنة وداعمة وفاعلة في مجال الصراع.

(1) جريدة هآرتس (بالعبرية)، تل أبيب، 16/ 10/ 2006.

# الفَصْل الخَامِس

## مستقبل الصراع العربي- الإسرائيلي في ضوء تأثير الحركات الدينية السياسية

لم يقيض لمسار عملية السلام، الذي انطلق منذ عشرين عاما في مدريد عام 1991، التوصل إلى حل أو تسوية لإنهاء الصراع العربي-الإسرائيلي، وفي جوهره القضية الفلسطينية، الممتد عبر زهاء مائة عام منذ الوجود الصهيوني في أرض فلسطين، وأكثر من نصف قرن زمني منذ إقامة الكيان الإسرائيلي في العام 1948، رغم توقيع اتفاق أوسلو الفلسطيني-الإسرائيلي عام 1993، ومن ثم المعاهدة الأردنية-الإسرائيلية عام 1994، وقبلهما المعاهدة المصرية-الإسرائيلية عام 1979، حيث إن التعثر والجمود كانا سمات لصيقة بالمسارات الفلسطينية واللبنانية والسورية، مقابل تسارع وتيرة الاحتلال في فرض حقائق الاستيطان والتهويد في الأراضي الفلسطينية المحتلة بهدف استلاب الأرض والتاريخ والهوية معا.

لقد قاد مسار أوسلو إلى خلق مأزق ناجم عن عدم الاتفاق على قضايا الوضع النهائي (اللاجئين والقدس والاستيطان والحدود والأمن والمياه) التي تشكل جوهر القضية الفلسطينية وأس الحقوق الوطنية المشروعة، بعدما أجلها إلى المرحلة النهائية من المفاوضات، فيما كان من المفترض انتهاء المرحلة الانتقالية منه عام 1999، ليس لأن الاتفاق يحمل بذور فشله، أو لاختلال موازين القوى لصالح إسرائيل فحسب، وإنما، أيضا، لإصرار الكيان المحتل على تحكيم هذا الخلل في عملية فرض تسوية مرفوضة لا تحقق الحد الأدنى من حقوق الشعب الفلسطيني في التحرير وتقرير المصير، مما أحدث مأزقا حرجا وأوضاعا متدهورة في الأراضي الفلسطينية المحتلة ومسارا تفاوضيا متعثرا حينا وجامدا أحيانا، رغم متوالية المؤتمرات والاتفاقيات التي لم تفض لشيء، الأمر الذي ينسحب على المسار السوري بسبب رفض إسرائيل انطلاق المفاوضات من النقطة التي انتهت عندها على زمن الرئيس السوري الراحل حافظ

الأسـد ورئيس الوزراء الإسـرائيلي الأسـبق إسـحق رابين، فيما تصر سلطات الاحتلال على إبقاء يد السيطرة الاستعمارية الاحتلالية على بعض المناطق في الجنوب اللبناني.

ورغـم تبنـي منظمـة التحريـر الفلسـطينية مطلـب إقامـة الدولـة الفلسـطينية على الأراضي المحتلة عام 1967 وعاصمتها القدس الشـريف، بعدما رفعت سـابقا شـعار تحريـر كامـل أرض فلسـطين، ومـن ثـم اعتمادها قرارات القمم العربيـة المتوالية التي تؤكد على نفس المطلب، وكان آخرها المبادرة العربية للسلام التي اعتمدت في قمة بيروت 2002 وأعيد التمسك بها في قمم الرياض 2007 والدوحة 2009، ومؤخرا في ليبيا (27/ 3/ 2010) وتنص على الانسـحاب الإسـرائيلي من الأراضي العربية المحتلة عام 1967 والتوصل إلى حل عادل متفق عليه بشأن قضية اللاجئين الفلسطينيين وفق القرار الدولي 194 مقابل التطبيع، باعتبارها إسـتراتيجية التحرك العربي الوحيدة راهنا لحل الصراع رغم مطالبات بعض الدول، ومنها سـورية، وبعض الفصائل الفلسـطينية، مثل حماس والجهاد الإسـلامي والجبهة الشـعبية لتحرير فلسـطين، لسـحبها، غير أن ذلك كله قد جوبه إسرائيليا بتصعيد الممارسات العدوانية ضد الشعب الفلسطيني من القتل والتنكيل ومصادرة الأراضي وهدم المنازل والتوسـع الاسـتيطاني وإحكام طوق التهويد حول القدس المحتلة، وانتهاك الأجواء اللبنانية والسورية والتهديد بشن عدوان جديـد علـى الأراضـي اللبنانيـة وقطاع غزة، ولو أن إسـرائيل قبلت سـابقا بتطبيق قرار مجلس الأمن رقم 242 للعام 1967 لكانت التسـوية قد تمت منذ زمن طويل، خاصة أن الدول العربية وكذلك السـلطة الفلسـطينية لا تطلب سـوى انسـحاب إسـرائيل من الأراضـي المحتلـة بعـد 4 حزيـران (يونيـو) 1967 مقابل التخلي عن مطالبها السـابقة، غير أن إسرائيل ترفض العودة إليها.

ورغم النضالات الفلسطينية العربية الممتدة منذ ما قبل العام 1948 ضد الاحتلال الإسرائيلي، فإن الإنجازات التي تحققت على صعيد إحقاق الحقوق الوطنية المشروعة كانت محدودة، وتجسدت فقط في الجانبين المصري والأردني، بينما لم يسفر مسار المفاوضـات الفلسطينية-الإسـرائيلية منـذ أوسـلو 1993 عـن إحـراز أي تقـدم لجهـة الانسـحاب الإسـرائيلي مـن حـدود الرابـع مـن حزيران (يونيـو) 1967 وإقامـة الدولة الفلسـطينية المسـتقلة وعاصمتهـا القـدس وعـودة اللاجئين، الأمر الـذي أقر به متأخرا رئيـس السـلطة الوطنيـة محمـود عباس ورئيـس دائرة المفاوضات (سـابقا) في منظمة التحرير صائب عريقات، حينما انتقدا «غياب المرجعية والسـقف الزمني المحدد عن

المفاوضات» وأعلنا عن «فشل مسار التسوية بسبب التعنت الإسرائيلي»[1].

ويدخل في أحد أبرز إشكاليات الصراع العربي-الإسرائيلي، طبيعة الصراع نفسه وتشابك أبعاده وتعدد أطرافه. فالقضية الفلسطينية، التي تشكل جوهر الصراع، لم تكن قضية محلية أو إقليمية الطابع، دون إغفال تأثير تلك العوامل في الساحة الفلسطينية المحتلة، وإنما ولدت واستمرت دولية، حيث أثرت العوامل الدولية، ولا تزال، على مسارها خاصة، وعلى مسار الصراع بعامة، وذلك بسبب الطبيعة العالمية للحركة الصهيونية التي فجرت القضية وتسببت في إشعال الصراع، وجراء الارتباط العضوي بين هذه الحركة والقوى الاستعمارية والإمبريالية الرامية إلى الهيمنة على المنطقة، وأيضا بسبب طبيعة الارتباط بين الأرض والشعب المستهدفين، فكما كان للكيان المحتل عمق غربي استعماري كان للقضية الفلسطينية عمق عربي إسلامي لا يمكن إنكاره. فضلا عن طبيعة الصراع نفسه بوصفه صراعا استراتيجيا وحضاريا عميق الجذور يشمل جوانب سياسية وقانونية واقتصادية وجيو-إستراتيجية ودينية مختلفة، ويدور، في جوهره، حول قضايا أساسية تتعلق بالوجود الفلسطيني العربي وما يعنيه من حقوق مشروعة للعرب في أراضيهم التي تحتلها إسرائيل في فلسطين والجولان السورية وجنوب لبنان وسيادتهم الكاملة عليها، وهويتهم القومية والحضارية، مقابل حدود وجود إسرائيل وأبعاد دورها في منطقة الشرق الأوسط. فيما تتعدد أبعاد الصراع وتختلف مجالاته الحضارية والسياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والدينية، بوصفه صراعا مركبا ومعقدا وممتدا تتداخل فيه العوامل الدولية والإقليمية والوطنية.

ويزيد في تعقيد الصراع طبيعة الكيان المحتل نفسه، واستناده إلى مزاعم دينية بهدف توظيفها لتحقيق أهدافه السياسية في احتلال الأرض والهجرة والتوطين، إضافة إلى الترابط العضوي بين المشاريع الاستعمارية الغربية في الوطن العربي والمشروع الصهيوني وأهدافه، وبسبب أطراف الصراع نفسها، حيث إن إسرائيل ليست دولة محتلة فقط أو دولة استعمارية بالمعنى التقليدي فحسب، وإنما هي دولة احتلال واستعمار استيطاني إحلالي، لاستنادها إلى الاستيطان والإحلال واقتلاع الشعب الفلسطيني من أرضه وتهجيره وإنكار حقوقه الأساسية في العودة وتقرير المصير، مثلما تشكل أداة للمنظمة الصهيونية السياسية العالمية التي تدعم وجودها واستمرارها، مقابل الطرف

(1) جريدة القدس، القدس المحتلة، 25/ 2/ 2010.

العربي الفلسطيني الذي يتسم بالضعف وبغياب إستراتيجية عربية موحدة لإدارة الصراع وتسويته، في ظل دعم أمريكي مفتوح للكيان المحتل، واختلال موازين القوى لصالحه، إضافة إلى تأثير الأطراف الإقليمية والدولية في مسار الصراع.

وإذا كانت الطبيعة الاستعمارية الاستيطانية الإحلالية للحركة الصهيونية هي التي فجرت الصراع في المنطقة، بترسيخ وجودها الصهيوني في الجزء الأكبر من الأرض الفلسطينية المحتلة في عدوان 1948، ومن ثم تكريسه في عدوان 1967، فإن حقوق الشعب الفلسطيني العربي التي تعرضت للاعتداء والسلب والانتهاك تعد بمنزلة الوجه الآخر للصراع، فيما شكل التنكر الإسرائيلي المستمر لهذه الحقوق، خاصة حق العودة وتقرير المصير، عقبة أمام محاولات التسوية السلمية، وعاملا رئيسيا لاستمرار النضال الوطني من أجل دحر الاحتلال ونيل الاستقلال واسترداد ما سلب، مما أسهم في تأجيج الصراع واستمراره.

وتقف الحركات الدينية السياسية في كلا الجانبين الفلسطيني العربي والإسرائيلي، عاملا مؤثرا في الصراع، بما تحمله من رؤية وتصورات خاصة حول أسبابه وكيفية إدارته وسبل حله. وقد انعكس ذلك المنظور في مخرجات تعاطيها مع مسيرة الصراع منذ انبثاقه في الأرض الفلسطينية المحتلة حتى اليوم، رغم اتسام مسارها بالتذبذب بين الصعود والتراجع حينا والثبات أحيانا على ذات الوتيرة، غير أن تنامي دورها بدأ يلاحظ منذ نهاية سبعينيات القرن المنصرم ومطلع الثمانينيات منه بسبب جملة عوامل (سبق ذكرها)، لعل أبرزها استمرار الصراع الذي يشكل مصدر تغذية لتلك الحركات وأحد عناصر وجودها الفاعلة.

وقد تجسد البعد الديني في عدة مفاهيم رئيسية شكلت جانبا هاما من الأسس الثابتة لطبيعة الصراع ومشروعيته عند كلا الجانبين، بحيث لا تنحصر عند مرجعيات تلك الحركات الدينية السياسية فقط، إذ إن الأساس الديني للصراع لم يكن مجرد استدعاء للنصوص الدينية فحسب، وإنما محاولة تدويرها في ماكينة الصراع وتحويلها وقودا يغذي آلياته في السياسة والتفاوض والسلم والحرب، وجد مخرجاته في إضفاء البعد الديني على أسباب الصراع وإدارته وحلوله، عبر استدعاء الجهاد والاستشهاد وإضفاء القدسية على المكان والوجوب الشرعي للدفاع عن الأرض والحقوق السليبة بالنسبة للحركات الإسلامية السياسية، مقابل قدرة الجانب الإسرائيلي على توظيف المنجزات العصرية لتحمل روح النص التوراتي والتلمودي وبثها في مفاصل الفكر

والفعل معا[1]، بما يشي بمحاولات الارتداد إلى التراث اليهودي لإثبات استمرارية المسيرة الصهيونية منذ القدم وحتى الوقت الراهن، والتحيز في تصور الوقائع التاريخية والنظرة السلبية تجاه «الأغيار» العرب، إضافة إلى مساعي تزييف التاريخ بكل أنماطها.

وفي ضوء ما سبق، واستنادا إلى ما بحث في فصول الدراسة السابقة، فإن محاولة وضع سيناريوهات لمصير الصراع العربي-الإسرائيلي في ضوء تأثير الحركات الدينية السياسية، يقود إلى ثلاثة سيناريوهات أساسية، وهي: سيناريو تصاعد الصراع لجهة تعقيد التوصل إلى تسوية سلمية، وسيناريو تغيير الأوضاع الراهنة لجهة حل الصراع العربي-الإسرائيلي، وسيناريو التوصل إلى اتفاق تسوية للصراع، وهي في المحصلة تراوح بين الممكن، والمحتمل، ولكنه البعيد. غير أن ذلك يعتمد في الأساس على طبيعة ودرجة التحولات داخل طرفي صراع مركزي مستمر وممتد، سواء الداخل الفلسطيني والعربي أم الإسرائيلي، وفي ظل بيئة داخلية وإقليمية ودولية معينة.

وإضافة إلى السيناريوهات السابقة، فإن هناك سيناريوهات بديلة تم إيرادها وتحليلها، وفرزها.

## وسيتم توضيح ذلك وفق الخطوات التالية:

* وصف الاتجاهات العامة للسيناريو، التي تمثل بشكل أو بآخر وصف معطيات الوضع الراهن التي يستند إليها ذلك الافتراض:

أولا: لئن وجد التمازج بين الصهيونية السياسية والدين تأطيره العلائقي في بنيوية «الصهيونية الدينية» التي شكلت مخرجا شرعيا للاحتلال والتوطين والطرد في فلسطين، فقد شكل أيضا سندا هاما للصهيونية عند تجاوزها لمواقف «الهسكالاة» (حركة التنوير اليهودية) ولبعض المتدينين الأرثوذكس، مثل حركة «ناطوري كارتا» (حراس المدينة)، المناهضة للصهيونية والمكفرة للدولة والمعتزلة لهياكلها المؤسسية والتنظيمية نحو منفى غير مسيحاني ليس ببعده الجغرافي وإنما ببعده الروحي الذي لم يغيره نيل ما يسمى «الاستقلال» إلا لحين ظهور «المسيح المخلص»، حيث يقيم أنصار الحركة في أحياء منغلقة تشبه «الجيتو» في القدس المحتلة، وذلك بسبب تخطي

(1) أنور الهواري، «في البعد الديني للمسألة الفلسطينية: مدخل ثقافي»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 149، تموز (يوليو) 2002، ص 106.

الصهيونية للإرادة الإلهية والحلول مكانها باستباق مجيء «المسيح المخلص»، رغم محاولة الصهيونية الالتفاف على المفهوم بمقولة أن العودة إلى «أرض الميعاد» ستعجل من ظهوره. وقد تجاوزت الصهيونية تلك المواقف المناهضة لجهة توظيف نصوص التوراة والتلمود و«الهالاخاة» (التعاليم الدينية اليهودية) و«القبالة» (الموروث الصوفي اليهودي)، في صياغة مزاعم «الوعد الإلهي» وأحقية «الشعب المختار» في «أرض الميعاد» و«القدس الموحدة والأبدية لإسرائيل»، أساسا لشرعية العودة وامتلاك الأرض المقدسة والمطالبة «بأرض إسرائيل الكاملة»، وبالأحقية الشرعية في المقدسات الإسلامية التي تزعم أنها إرث يهودي تاريخي، على غرار ما قامت به مؤخرا من ضم 150 موقعا دينيا وتاريخيا وتراثيا إسلاميا إلى قائمة التراث اليهودي بعد ضم الحرم الإبراهيمي الشريف ومسجد بلال بن رباح في بيت لحم بالضفة الغربية إليها[1]، وسط نشاط الحركات الدينية المتطرفة للاستيلاء على المسجد الأقصى المبارك بقصد تدميره وبناء الهيكل المزعوم مكانه.

وتحمل الحركات الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي، التي شكلت حضورا متناميا في الحياة السياسية العامة، رؤية خاصة لطبيعة الصراع وسبل إدارته وحله، ومواقف متشددة تجاه الحقوق الوطنية الفلسطينية العربية، ومفاهيم تتلاقى مع التيار اليميني المتشدد، لاسيما الليكود، ومع أس فكر التيار اليساري، خاصة العمل، الذي يتمايز عن سابقه في تناقض تشدقه الدائم بالسلام مع ممارساته العدوانية على الأرض، غير أن المحصلة تجد تساوقا بين المنطلقات الفكرية والممارسات العملية للكيان المحتل في الأراضي الفلسطينية المحتلة. وترفع تلك التيارات مجتمعة «لاءات» العودة إلى حدود 4 حزيران (يونيو) 1967 وتقسيم القدس باعتبارها «العاصمة الأبدية والموحدة لإسرائيل»، وحق عودة اللاجئين الفلسطينيين ووقف التوسع الاستيطاني، مقابل الحديث عن دولة فلسطينية منقوصة السيادة ومنزوعة السلاح لا تخرج عن أسر الحكم الذاتي المسيطر على السكان دون الأرض، التي أعاد رئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتنياهو تكرارها في خطاب ألقاه في شهر حزيران (يونيو) 2009 من على منبر جامعة بار إيلان، معقل اليهود المتدينين «الحريديم»، تزامنا مع اشتراط اعتراف الجانب الفلسطيني «بيهودية الدولة» بما يحمل ذلك من محاذير منحها الشرعية التاريخية الدينية،

(1) جريدة القدس، القدس المحتلة، 26/ 2/ 2010.

وحرمان الفلسطينيين المواطنين في الأرض الفلسطينية المحتلة عام 1948 من حقهم في وطنهم وشطب حق عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم وأراضيهم التي هجروا منها بفعل العدوان الإسرائيلي عام 1948، في ظل ترجيح حمله لها طيلة فترة رئاسته الحالية التي تنتهي افتراضا عام 2013 مع الأخذ بالاعتبار حالة الجمود السياسي التي تسود الفترة الانتقالية الممتدة من انتهاء عمل حكومة سابقة وتأليف أخرى جديدة وتسلمها مهامها بعد فترة مباحثات تشكيلها بما قد يأخذ قرابة العام، وذلك في حال عدم حدوث ما يتسبب في حلها قبيل موعدها، مثل اتخاذ أي قرار يتعلق بوقف أو تجميد الاستيطان في ظل حكومة يمينية استيطانية.

ومما يزيد الأمر تعقيدا الانسجام في النظرة المشتركة بين الحركات الدينية السياسية واليمين المتشدد تجاه «الآخر» الفلسطيني العربي تحديدا، من حيث الإيمان بنقاء الدم اليهودي الذي أسهم في تبوئهم منزلة سامية وفي تميزهم وتفردهم عن الآخرين، فينبثق من مكامن «الحق المشروع» «للشعب اليهودي المختار» و«الواجب المقدس» الذي لا بد من تأديته في «أرض الميعاد» المقدسة، ومن «الفكرة الاسترجاعية»، حق تاريخي في وجوب السيطرة اليهودية الأبدية على «أرض إسرائيل» وفي توسيعها إلى ما وراء الحدود الراهنة، وفي إنكار الحقوق الفلسطينية العربية الأساسية. ويعتقد البعض، مثل الكاتب الإسرائيلي إسرائيل شاحاك، أنه على رغم أن السياسة الخارجية الإسرائيلية يصوغها ويمارسها يهود علمانيون، فإنها تبدو مشتقة، في جانب منها، من الماضي اليهودي ومن الدين، كما أن الحركة الصهيونية التي شهدت تحولا علمانيا قد حافظت على الكثير من المبادئ الدينية اليهودية الأساسية(1).

وتلعب تلك الحركات دورا بارزا في تهويد القدس المحتلة والحركة الاستيطانية في الأراضي المحتلة بأيدٍ استيطانية، مثل «جوش إيمونيم» التي تشكل الذراع الاستيطاني لحكومات إسرائيل العمالية واليمينية على حد سواء، والتي عمدت منذ تأسيسها في منتصف سبعينات القرن المنصرم إلى تشجيع الاستيطان وتوفير الدعم المالي له والمشاركة في العطاءات الحكومية بواسطة شركاتها ومؤسساتها، انطلاقا من رؤيتها، أسوة بغالبية الحركات الدينية السياسية، تجاه تفرد «الشعب اليهودي»

(1) شاحاك، ميزفينسكي، الأصولية اليهودية في إسرائيل، مرجع سابق، ص 45-51.

ويهودية «أرض إسرائيل» ووجوب استخدام القوة لطرد الفلسطينيين[1]، ورفض إزالة المستوطنات بوصفها قلاعا أيديولوجية لإسرائيل، الأمر الذي أوصل عددها إلى أكثر من 160 مستوطنة في الضفة الغربية، بما فيها القدس المحتلة، تضم زهاء نصف مليون مستعمر، وذلك ترديدا لمطالبات وزير الخارجية أفيغدور ليبرمان الذي يستوطن إحداها، بينما يصطف أغلبية المتدينين في المستعمرات إلى جانب جيش الاحتلال لقمع المقاومة والشعب الفلسطيني، خاصة أثناء الانتفاضتين الأولى والثانية، وسط خطاب الحاخامات المتشدد ودورهم في تأجيج الحقد والكراهية ضد الشعب الفلسطيني والمطالبة بعدم الانسحاب أو التخلي عن الأراضي، استنادا إلى المزاعم الدينية، فضلا عن الوقوف وراء محاولات اقتحام المسجد الأقصى المبارك، والإيعاز بتنفيذ الحفريات أسفله وبمحيطه مما يهدد أساساته ويعرضه لخطر الانهيار.

وقد قوض القرار الإسرائيلي بالتوسع الاستيطاني الجهود الأمريكية المبذولة حاليا لإحياء عملية السلام، وذلك عندما رفضت الحكومة اليمينية مقترح واشنطن باستئناف المفاوضات الفلسطينية-الإسرائيلية غير المباشرة تزامنا مع تجميد الاستيطان لفترة زمنية تراوحت مدتها بين الستة أشهر والعام، فيما خلق قرار نتنياهو بناء 1600 وحدة استيطانية في القدس المحتلة، الذي صدر عن وزارة الداخلية الواقعة في قبضة حزب شاس الديني المتطرف الرافض للتسوية السلمية، أثناء زيارة نائب الرئيس الأمريكي جون بايدن إلى الأراضي المحتلة في 10/ 3/ 2010 لبحث إطلاق المفاوضات، توترا في العلاقة الأمريكية-الإسرائيلية، مما جعل المراقبين والمحللين السياسيين يتوقعون امتدادها إلى أزمة، غير أن الرئيس الأمريكي باراك أوباما بدد تلك التكهنات باستقباله نتنياهو في البيت الأبيض في 23/ 3/ 2010، مؤكدا على «ضمان أمن إسرائيل ومستقبلها في المنطقة»، ونافيا حدوث أزمة وإنما «خلاف بين الأصدقاء»، أردفتها وزيرة خارجيته هيلاري كلينتون بخطاب دام قرابة الساعة أمام حشد من أعضاء وأنصار اللجنة الثنائية للشؤون العامة «الإيباك» زخر بمفاعيل العلاقة التاريخية الوثيقة، خلا دعوة «بتنازلات إسرائيلية ضرورية لإحياء عملية السلام»[2]، بينما اكتفت واشنطن ببيانات عنيفة خلت من أي إشارة إلى إجراءات محتملة تجر تبعات خطيرة أو عواقب

(1) روبنشتاين، غوش أمونيم: الوجه الحقيقي للصهيونية، مرجع سابق، ص 33-34.

(2) جريدة القدس، القدس المحتلة، 24/ 3/ 2010.

وخيمة على إسرائيل قد تسفر عن شرخ تاريخي بين الحليفين، فرغم الود المفقود بين أوباما ونتنياهو، فإن أحدهما لن يجرؤ على تصعيد المواجهة أكثر من ذلك بسبب أوضاع وتوازنات دقيقة في كلا الجانبين، وبحكم مدخلات المصالح الإستراتيجية التي تتجاوز الخلافات العابرة حول المستوطنات أو القضية الفلسطينية، فضلا عن تحرك الكيان المحتل في إطار اللعبة السياسية الأمريكية وتمتعه بهامش واسع يسمح له بالمناورة، في ظل انهماك واشنطن في ملفات العراق وأفغانستان وإيران والملفات الداخلية الأخرى.

وقد أدى رفض الكيان الإسرائيلي وقف الاستيطان، بدعم من الحركات الدينية السياسية داخله، إلى توقف العملية السلمية في ظل إصرار الجانب الفلسطيني العربي الذي أعلن عنه في القمة العربية في ليبيا (27/ 3/ 2010) بعدم استئناف التفاوض قبل وقف الاستيطان[1]. بينما تشترط سلطات الاحتلال اعتراف الجانب الفلسطيني «بيهودية الدولة» لاستئناف المفاوضات، الأمر الذي رفضه الجانب الفلسطيني، لأنه يعني موافقته على حرمان الفلسطينيين المواطنين في الأرض المحتلة عام 1948 من حقهم في بلدهم، وإسقاط حق العودة للاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم وأراضيهم، وذلك قبل أن تبدأ المفاوضات.

ثانيا: لم يخرج الموقف الإسرائيلي من الكيان الفلسطيني المستقبلي عن إطار حكم ذاتي تنحصر حدود صلاحياته ضمن الاهتمام بالأوضاع المدنية والدينية والحياتية للسكان، فيما تتحكم إسرائيل بشؤونه الأمنية والسيادية، وهو أقصى ما خرج به نتنياهو عندما تناول في خطابه لأول مرة «حل الدولتين» تحت ضغط الإدارة الأمريكية الحالية، بعد التزامه الصمت والرفض، فتحدث عن دولة فلسطينية منقوصة السيادة ومنزوعة السلاح. وتتفق الأحزاب الدينية السياسية مع نفس الموقف، بصورة أشد تطرفا، عبر مطلب التمسك بالأراضي المحتلة وعدم التخلي عنها ورفض التسليم بفكرة الدولة الفلسطينية المستقلة والمتصلة. حيث يعتقد المفدال بعدم جواز التنازل للعرب عن أي شبر من الأراضي المحتلة باعتبارها جزءا من «أرض إسرائيل» يتوجب بقاؤها تحت السيادة الإسرائيلية، ومن هذا المنطلق ناهض الانسحاب الإسرائيلي من قطاع غزة، منظما المظاهرات ضده، فيما أعلى شاس من مبدأ الحفاظ على الروح اليهودية في أي

(1) جريدة القدس العربي، لندن، 28/ 3/ 2010.

قرار يتخذ بشأن الانسحاب، شريطة اتسامه بالمرحلية المؤقتة إلى حين تمكن إسرائيل من السيطرة عليه واحتلاله مجددا بوصفه جزءا من «أرض إسرائيل التاريخية»، بينما يدعو «أغودات إسرائيل» الحكومة إلى دفع المواطنين الفلسطينيين العرب في المناطق المحتلة عام 1948 إلى الهجرة[1].

غير أن ثمة إشكالية تكتنف عملية التركيز على «حل الدولتين»، بإقامة دولة فلسطينية إلى جانب «إسرائيل»، بوصفه أبرز المقترحات المطروحة راهنا، عبر إثارة تساؤلات حول مصير قضايا الوضع النهائي، في الوقت الذي تنبعث فيه مقترحات (إسرائيلية أمريكية في الأساس) تتجه صوب جعل «الدولة المقترحة» بديلا عن «الوضع النهائي» وليس حلا يدرج في إطار تسوية شاملة للصراع العربي-الإسرائيلي، بصفته أحد مخرجاته التفاوضية، بمعنى «الدولة» قبل الحل النهائي، خاصة عند الأخذ بالاعتبار الموقف الإسرائيلي من ماهية وكنه «الدولة المقترحة»، وسياسات الاحتلال في فرض الأمر الواقع على الأرض. إذ إن كل المقترحات التي نشطت أخيرا لإحداث حراك في العملية السياسية تتحدث عن دولة فلسطينية بلغة الوضع النهائي، وقد تكون دولة انتقالية ذات حدود مؤقتة كما ورد في خريطة الطريق، لن يتم تحديدها نهائيا إلا في غضون عشرين أو ثلاثين عاما، بحيث تأخذ قضايا الوضع النهائي، عند قيامها، بالتفكك حد التلاشي، فإذا قامت دولة فلسطينية دون الاعتراف بحق العودة، فإن اللاجئين سيعدون مواطنين في الدولة الفلسطينية[2]، حتى وإن كانوا يعيشون في الخارج، بحيث تتحول قضية اللاجئين إلى قضية مهاجرين أو رعايا أجانب، فامتلاكهم جوازات سفر فلسطينية سيحل مشكلة المواطنة في الدول المضيفة، فيما ستكون لهم جنسية وجوازات سفر و«دولة» يستطيعون نظريا العودة إليها إذا رغبوا بذلك. وحتى مع قيام دولة في غزة وعلى 40٪ من الضفة الغربية، حسب اقتراح شارون، فإن المسائل المتصلة بالاحتلال ستختفي من خلال تغيير المصطلحات، بحيث تستبدل عبارة خلاف

(1) سليم الجنيدي، «المستقبل السياسي للأراضي المحتلة في المنظور الإسرائيلي»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 60، كانون الأول (ديسمبر) 1989، ص 53-57.

(2) عزمي بشارة، «مخاطر النظرة الأمريكية-الإسرائيلية إلى الدولة الفلسطينية»، بيروت، دراسات فلسطينية، العدد 65، شتاء 2006، ص 21-22. وأيضا انظر: نعوم تشومسكي، النظام الدولي الجديد والقديم: مع ملحق بمستجدات المأزق الفلسطيني حتى أوسلو، ترجمة صفوان عكاش، الطبعة الأولى، دمشق، فصلت للدراسات والترجمة والنشر، 2000، ص 338.

أو نزاع بين دولتين بعبارة الاحتلال، وتحل عبارة المهاجرين محل اللاجئين، فيما تزال المستوطنات المتوغلة في قلب نحو 40٪ من أراضي الضفة الغربية المخصصة للدولة الفلسطينية، مقابل توسيع المستوطنات الواقعة في مساحة 60٪ المتبقية من أراضي الضفة الغربية[1]، تمهيدا لخلق وضع يتمثل في دولة إسرائيلية موسعة تحتوي على مناطق كبيرة متصلة من أراضي الضفة الغربية، مقابل «كنتونات» مفتتة غير متصلة جغرافيا يحشر فيها الفلسطينيون تحت مسمى «دولة». ولأن أراضي الضفة الغربية وقطاع غزة المتبقية من يد الاحتلال لا يمكن لها استيعاب عدد اللاجئين الفلسطينيين، فإن مجرد طرح عودتهم إلى الدولة المستقبلية يشكل انتقاصا من حقهم وتجاوزا له.

وقد وردت تضمينات قيام الدولة في كثير من المقترحات التي جرى التأكيد عليها في الآونة الأخيرة. وفي هذا السياق يشار إلى مقترحات الرئيس الأمريكي السابق بيل كلينتون ورئيس الوزراء الإسرائيلي السابق (وزير الدفاع في حكومة نتنياهو الحالية) إيهود باراك في قمة كامب ديفيد الثانية عام 2000 بحضور الرئيس الفلسطيني الراحل ياسر عرفات، والتي أصابها الفشل، ليس بسبب الموقف الفلسطيني المتعنت كما تزعم إسرائيل، وإنما بسبب اللاءات «الباراكية» بشأن القدس واللاجئين والمستوطنات الكبرى، في الوقت الذي لم تكن فيه إسرائيل مستعدة لإعطاء أكثر من النسبة التي اقترحها شارون لقيام «دولة» فلسطينية، مع عرضها لاستئجار أراضي الغور مدة 99 عاما بما يعني عمليا تملكها[2]. ويرى بعض المحللين الإسرائيليين، مثل عوزي بنزيمان[3]، أن قضيتي القدس واللاجئين الفلسطينيين شكلتا العقبة الأساسية أمام قمة كامب ديفيد، حيث رفض الجانب الإسرائيلي تقسيم القدس باعتبارها «العاصمة الأبدية والموحدة لإسرائيل»، بينما عرض «تنازلات» رمزية تختزل قضية حق العودة، منها إعادة عدد محدود منهم إلى داخل فلسطين المحتلة عام 1948 تحت شعار «جمع شمل العائلات» وضمن شروطها، فيما يعود بضعة آلاف، تحدد إسرائيل عددهم، إلى الدولة الفلسطينية المستقبلية، وتشكيل صندوق دولي لتعويض اللاجئين وتوطينهم في الدول

(1) انظر في ذلك: شاش، مفاوضات التسوية النهائية والدولة الفلسطينية، مرجع سابق، ص 130. وكذلك انظر: جميل هلال، «أسئلة ما بعد الانسحاب الإسرائيلي من غزة»، مرجع سابق، ص 6-8.

(2) لمزيد من التفاصيل انظر: كميل منصور، «أحداث 11 أيلول (سبتمبر) 2001 والمواجهة الفلسطينية-الإسرائيلية»، بيروت، دراسات فلسطينية، العدد 49، شتاء 2002، ص 22-23.

(3) عوزي بنزيمان، أروقة السلطة..تعب المعركة، جريدة هآرتس، تل أبيب، 11/ 3/ 2000.

المضيفة، وإضافة بند إلى الاتفاق يفيد بوضع حد للصراع من شأنه أن يحررها من كل مطلب مستقبلي بشأن قضايا الوضع النهائي، مما يعني دفن أية مسؤولية إسرائيلية عن اللاجئين[1]، غير أن فشل باراك في انتخابات العام 2001 أمام شارون حال دون تضمين الصيغة في إطار اتفاقية فلسطينية-إسرائيلية. وقد طرح مفهوم «لم شمل العائلات» أثناء المفاوضات الثنائية والمتعددة الأطراف الخاصة باللاجئين التي تمخضت عن مؤتمر مدريد 1991، مما تسبب في فشل الاجتماعات واقتصار عقدها على بضع مرات فقط، فيما اعتمد نفس النهج الوزراء المتلاحقون كنتنياهو وشارون وأولمرت، ومن ثم نتنياهو مجددا، بينما تواتر مؤخرا اشتراط إسرائيل باعتراف فلسطيني «بيهودية دولة إسرائيل»، بما يحمل في طياته خطر حرمان المواطنين الفلسطينيين في فلسطين المحتلة عام 1948 من حقهم في بلدهم، وشطب حق عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم وأراضيهم، وسط دعوات إسرائيلية بالطرد «الترانسفير»، التي يتمسك بها ليبرمان، و«التهجير الطوعي» للشعب الفلسطيني من خلال الممارسات العدوانية الإسرائيلية.

وثمة من يعتقد أن الصراعات المحتدمة بين معسكري اليمين واليسار في الانتخابات، سواء أكانت رئاسية أم برلمانية، تدور في الأساس على السلطة وليس على القضية الفلسطينية التي تحظى بإجماع في نقاط رئيسية تكمن في رفض حق العودة والسيادة العربية في القدس وإزالة كتل الاستيطان الأساسية و«الدولة الفلسطينية المتصلة والمستقلة»، إضافة إلى محورية العلاقة مع الولايات المتحدة وتشجيع الهجرة واستيعاب المهاجرين اليهود[2]. وتبرز تلك النقاط الإجماعية بصورة أو بأخرى على لسان القادة والمسؤولين الإسرائيليين، فعندما فاز شارون في انتخابات الرئاسة عام 2001، وفي محاولة منه للالتفاف على الاتفاقيات الموقعة سابقا مع الجانب الفلسطيني، عمد إلى إضافة مفهوم الدولة وبعض التواصل الإقليمي الفلسطيني بإزالة مستوطنات صغيرة ومعزولة داخل قطاع غزة إلى الأفكار المتعلقة بالمرحلة الانتقالية الممتدة من أجل تقليل نقاط الاحتكاك بين الجانبين الفلسطيني والإسرائيلي قبل التوصل إلى حل دائم بشأن قضايا السيادة واللاجئين والقدس والحدود، بمعنى أن الدولة ستكون على جزء من الأرض كمرحلة انتقالية وليس حلا دائما، دون التنازل

(1) سليم تماري وريما حمامي، «انتفاضة الأقصى: الخلفية والتشخيص»، مرجع سابق، ص 11.

(2) عزمي بشارة، من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2005، ص 307-308.

عن القدس ورفض حق العودة. ولا تعبر موافقة شارون على مفهوم الدولة الفلسطينية عن تغير في المواقف، وإنما لأنها النتيجة المتحصلة من عدم إمكانية طرد الفلسطينيين في عملية تهجير جديدة أو ضمهم إلى الكيان الإسرائيلي[1]، حيث تبقى «الدولة» بالنسبة لإسرائيل هي الطريق الأصوب لحل كل الإشكاليات المتعلقة بالفلسطينيين، على ألا تتجاوز مساحتها أو مفهومها عن أسر مفهوم الحكم الذاتي، أي أصغر رقعة من الأرض بأكبر عدد سكان من الفلسطينيين مع ضمان عدم اتصالها جغرافيا أو تحقيق السيادة الفلسطينية عليها، أي كما يريد شارون، غزة و40٪ من الأوصال المتبقية من الضفة الغربية. كما ظهر الإجماع على رفض حق العودة وتقسيم القدس وإزالة المستوطنات في البرامج الانتخابية لكل من نتنياهو وباراك ورئيسة حزب كديما تسيبي ليفني المرشحين لرئاسة الحكومة الإسرائيلية في انتخابات الكنيست التي جرت في شباط (فبراير) 2009، غير أن اليمين المتطرف، ممثلا في الليكود، حصد 65 مقعدا وتمكن من تشكيل الحكومة الائتلافية.

وقد ورد مفهوم الدولة الفلسطينية وما يتعلق به من قضايا المرحلة النهائية، في ما بات يعرف برؤية بوش حول «حل الدولتين» بإقامة دولة فلسطينية وتجميد الاستيطان، والتي تضمنتها خطة خريطة الطريق[2]، وسط انتقادات حذرت من محاولات شطب حق عودة اللاجئين بإقامة دولة مؤقتة تحل محل الوضع النهائي، إضافة إلى عدم شمولها تصورا محددا حول شكل الحل الدائم، وطبيعة الدولة الفلسطينية وحدودها وصلاحياتها ومساحتها وكيفية تطبيق عودة اللاجئين إليها[3]. بينما قرن شارون موافقته على الخطة بنحو 14 تحفظا بشأن رفض حق العودة وإزالة الاستيطان، والتأكيد على أن الدولة الفلسطينية ستشكل الحل الوحيد لمشكلة اللاجئين الفلسطينيين واستيعابهم[4]. وقد تلخص الجديد فيها بطلب تطبيق الالتزامات الإسرائيلية بالتوازي وليس بالتوالي،

(1) بشارة، من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية، مرجع سابق، ص 330 -352.

(2) لمزيد من التفاصيل انظر: «نص بيان الرئيس بوش عن الشرق الأوسط»، مرجع سابق، ص 112-113. وأيضا: طارق فهمي، «خريطة الطريق: المواقف والتوجهات والمؤشرات»، مرجع سابق، ص 167- 177.

(3) بشارة، من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية، مرجع سابق، ص 344.

(4) صبحي عسيلة، «السياسة الأمريكية تجاه خريطة الطريق»، مرجع سابق، ص 184-188.

وبتجميد الاستيطان، وإيرادها الدولة الفلسطينية خارج إطار الحل الدائم، أي الدولة قبل الحل[1]. ولم تمض أشهر قليلة، حتى صدرت رسالة الضمانات الأمريكية التي وجهها بوش إلى شارون في 14/ 4/ 2004 وأقرها الكونغرس في 24/ 6/ 2005 بأغلبية 407 أصوات ومعارضة 9 أصوات، ونصت على معارضة أمريكية «لعودة اللاجئين إلى داخل إسرائيل»، وتعهد بعدم إجبار إسرائيل على الانسحاب إلى حدود حزيران (يونيو) 1967 وإبقاء الكتل الاستيطانية الكبرى، وهي بذلك تنسف قضايا مفاوضات الحل النهائي. وقد قام شارون بإرفاق كتاب الضمانات الأمريكية مع خطة فك الارتباط الإسرائيلي الأحادي من قطاع غزة التي نفذتها في آب (أغسطس) 2005، وقدمهما معا وثيقة رسمية صادق عليها الكنيست بأغلبية كبيرة في تشرين الأول (أكتوبر) 2004، بهدف إحكام السيطرة على قطاع غزة من الخارج وتوسيع المستوطنات في الضفة الغربية وتكريس وجود جدار الفصل العنصري، وصولا إلى قيام «دويلة» فلسطينية تخضع لمسؤولية فلسطينية على السكان دون الأرض[2].

ورغم أن بعض اليسار الإسرائيلي يزعم علنا تصالحه مع فكرة إقامة دولة فلسطينية، فإنه يرفض تقديم تنازلات تتعلق بالأراضي المحتلة اللازمة لإقامة الدولة، وسط تغييرات مستحدثة فيها لا يمكن أن تؤدي معها إلى دولة، حسب الكاتب الإسرائيلي نيكولاس جويات، الذي يشير إلى أن الضفة الغربية والقطاع لا يمثلان سوى 23٪ من المساحة التي كانت معروفة باسم فلسطين قبل 1948، بعد استيلاء المستوطنين اليهود على 79٪ من مساحتها التي باتت تسمى «إسرائيل»، وبالتالي فإن ما سيعطى للفلسطينيين لن يكون النصف، وإنما 50٪ مما يقل عن ربع ما كان أرضهم ذات يوم. وفي ظل المؤشرات الرقمية لعدد السكان الفلسطينيين الذي يماثل تقريبا عدد سكان اليهود في كل من «إسرائيل» وفلسطين في المستقبل حال قيام الدولة، فإن الفلسطينيين سيكدسون في حوالي 10٪ من الأراضي، بينما تتمتع إسرائيل بنحو 90٪، وذلك بعدما حصر اتفاق أوسلو الفلسطينيين في مناطق يسهل احتواؤهم والسيطرة عليهم فيها. ومن الناحية العملية، فإن دولة فلسطينية تضم حوالي نصف الضفة الغربية إضافة إلى قطاع غزة، من الصعب أن تشكل كيانا قابلا للحياة أو النمو، بينما تنوي

(1) بشارة، من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية، مرجع سابق، ص 345.

(2) جريدة الغد، عمان، 19/ 10/ 2005.

إسرائيل الانسحاب من المناطق الأكثر اكتظاظا بالسكان الفلسطينيين في الضفة مقابل الاحتفاظ بالأراضي الباقية، مما يجعل الدولة الفلسطينية المستقبلية أشبه بمجموعة من الجزر في بحر تسيطر عليه إسرائيل[1]. ومع تسارع وتيرة الحركة الاستيطانية واستمرار بناء جدار الفصل العنصري، رغم قرار محكمة العدل الدولية الصادر في 9/ 7/ 2004 القاضي بهدمه وتعويض الفلسطينيين المتضررين به، فإن ثمة تساؤلات تثار حول إمكانية قيام دولة فلسطينية متصلة جغرافيا على ذات الأرض المحتلة عام 1967، حيث تهدف سلطات الاحتلال من خلالهما إلى الحصول على الأرض دون أهلها، عبر مصادرة 20٪-25٪ من الضفة الغربية التي لا تتجاوز مساحتها أصلا 22٪ من أرض فلسطين التاريخية. وتبرز هنا إشكالية تتعلق بعدم متابعة القرار الدولي رغم أهمية ما ورد فيه، حيث تجاوز مسألة الجدار ليقر بعدم قانونية الاحتلال والمستوطنات، وبعدم جواز التغيير الانفرادي لخطوط وقف إطلاق النار عام 1949 وحدود العام 1967، رغم أن الهزيمة الدولية لإسرائيل قدمت للقيادة الفلسطينية فرصة غير مسبوقة لمواجهة إستراتيجية الكيان الإسرائيلي والحيلولة دون تحويل عملية السلام إلى آلية لإحكام القبضة على الأراضي المحتلة.

إن الأخذ بفكرة الدولتين سبيلا لحل الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي يكاد يتلاشى بسبب سياسة الولايات المتحدة المنحازة للاحتلال الإسرائيلي بممارساته التعويقية التي تفاقمت مع النزعة المتصاعدة لتعريف الصراع باصطلاحات دينية توراتية، مما يتعذر معه الحل السلمي[2]. غير أن الإشكالية هنا لا تكمن فقط في موقف الحركات الدينية السياسية الإسرائيلية من «الدولة الفلسطينية» المستقبلية، وإنما، أيضا، في تقاطعه مع مواقف أغلب التيارات الإسرائيلية، بمختلف توجهاتها اليسارية واليمينية. ولكن في ظل المقاومة الفلسطينية، فإن إسرائيل ستدرك الحاجة إلى أسلوب مختلف لتناول قضية السلام، «فرغم التوسع الاستيطاني ووجود جيش الاحتلال في الأراضي المحتلة وقدرته العسكرية على الوصول إلى ما هو أبعد من حدود 1948، فإن العبوات الناسفة التي تنفجر داخل المدن الإسرائيلية توحي بأن «إسرائيل الكبرى» المنشودة لن تكون مكانا آمنا»[3]، وفق تعبير جويات.

(1) جويات، غياب السلام: محاولة لفهم الصراع الإسرائيلي الفلسطيني، مرجع سابق، ص 258-261.

(2) نصير عازوري، «الولايات المتحدة وتزويق السياسة الانفرادية من خريطة الطريق إلى الفصل الأحادي فإلى خطة أولمرت»، مرجع سابق، ص 58.

(3) جويات، غياب السلام: محاولة لفهم الصراع الإسرائيلي الفلسطيني، مرجع سابق، ص 13.

ثالثا: ثمة أصوات تنبعث من داخل عقر الكيان الإسرائيلي نفسه للتحذير من سطوة الحكومة المطلقة ومواقفها المتعنتة تجاه العملية السلمية و«حل الدولتين»، في ضوء المناخ السياسي السائد في الداخل الإسرائيلي والإجماع الساحق على مزايا الصهيونية والمزاعم الدينية اليهودية وضرورة الفصل الديمغرافي، مما يلعب دورا هاما في تردي عملية التسوية وتراجع اتجاهاتها في إطار العزوف عن تقديم أي تنازلات ذات قيمة فيما يتعلق بإنهاء الاحتلال[1]. وثمة من يعتقد أن السياسة الخارجية الأمنية التي اتبعتها إسرائيل، ولا تزال، لا تشكل عنصرا مهدئا يساعد على دفع عجلة السلام إلى الأمام، لكن محركا للتطرف والتصعيد، فضلا عن شخصية إسرائيل المعادية للإنسانية التي تنبع من التيار اليميني المتشدد، خاصة الليكود، والتيار الديني، اللذين يشتركان في حمل مبادئ رفض الحقوق الأساسية للشعب الفلسطيني، مما يجعل إسرائيل دولة أزمات، لا تخلو لحظة واحدة من دنوها حافة أزمة اقتصادية أو اجتماعية أو أمنية أو حرب قادمة[2]. بينما تنتقد بعض الأصوات الكلفة الباهظة التي تتحملها إسرائيل نتيجة احتلالها المتواصل للمناطق الفلسطينية[3] وإحداثها الدائم للاضطراب والالتفاف على مفاوضات الوضع النهائي بشتى الطرق، مما يخلق التوتر وعدم الاستقرار في المنطقة[4]. غير أن تلك الأصوات، المنبعثة في أغلبها مما يعرف بمعسكر السلام الإسرائيلي، تلعب دورا ثانويا في المشهد السياسي الإسرائيلي، حيث لم تستطع في الفترة الماضية إجبار النخبة الحاكمة على التوجه في مسار معين أو دفع الحكومة لاتخاذ قرار يتسم بطابع جوهري، أو إلغاء قرار يمس أساس الصراع، في وقت تستثني فيه بعض القضايا الأساسية في الصراع من بؤر الخلاف، مثل رفض تقسيم القدس وحق العودة[5].

رابعا: برزت أصوات من الداخل الإسرائيلي تحذر من انعكاسات التنامي المتزايد للحركات الدينية السياسية، ومن السيطرة التدريجية المستمرة والمتلاحقة

(1) المرجع نفسه، ص 258.

(2) شريت، دولة إسرائيل زائلة، مرجع سابق، ص 114-116.

(3) شلومو سويرسكي، «ثمن الاحتلال: كلفة الاحتلال للمجتمع الإسرائيلي»، بيروت، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد 65، شتاء 2006، ص 78-84.

(4) عماد جاد، «التداعيات المتوقعة للانتخابات الفلسطينية والإسرائيلية على القضية الفلسطينية»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 126، صيف 2006، ص 19.

(5) سعيد تيم، «مفهوم السلام لدى معسكر السلام الإسرائيلي»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 90، آب (أغسطس) 1986، ص 34-55.

للديـن «المتحجـر» علـى المسـتوى السياسـي الرسـمي، كمـا يبـرز في وتيـرة الحركة الاسـتيطانية وفـي حركـة «غـوش إيمونيـم» التي تفـرض طروحاتها علـى الدولة كلها، وعلى المسـتوى الاجتماعي التربوي، مما يخلق أجواء التوتر وعدم الاسـتقرار الدافعة صـوب تشـجيع الهجـرة الخارجيـة من «إسـرائيل» نحو الدول التـي تحررت منذ زمن بعيد من التعصب الديني والتهديد المسـتمر بالحرب، أو ترقب اندلاعها، ومن التنكر للسلام وتعقيد التوصل إلى اتفاق تسوية، لما تحمله تلك الحركات من رؤية مناهضة للسلام، تتلاقى مع حزبي العمل والليكود اللذين يرفضان قيام دولة فلسطينية ويفرضان شروطا مسبقة للتسوية ويحددان نموذج الوجود الفلسطيني، بحيث يشكلان معا الغالبية العظمى من الداخل الإسـرائيلي، في وقت باتت فيه عملية السـلام، وفق آفي شـلايم، «رهينـة السياسـات المناهضـة للسـلام»، ممـا يتطلـب «إحـداث تغيير في الـرأي العام الإسـرائيلي لصالح إنهاء الاحتلال والتسـليم بحق الفلسـطينيين في الاسـتقلال وتقرير المصير، من أجل خلق حراك في العملية السلمية»[1]، بحسبه.

وتأتـي تلـك الأصـوات فـي ضوء تعمق دور المؤسسـة الدينية اليهودية الرسـمية والحـركات الدينيـة السياسـية فـي السياسـة الإسـرائيلية في المرحلة التـي تلت عدوان 1967، مترافقـا مـع تنامـي خطاب سياسـي ديني مؤيد للتوسـع الاسـتيطاني في الضفة الغربيـة، تعـزز بتزايـد دور الحـركات اليمينيـة وتأثيرها في الداخـل المحتل، تزامنا مع تنامـي حضـور اليميـن السياسـي-الديني الـذي أخـذ منحى أكثر تطرفـا بمؤازرة بعض الحاخامـات. ويشـكل العـام 1967 علامـة فارقـة في تطور الحركات الدينية السياسـية التـي ربطـت حلـم البعـث اليهودي والعودة إلـى «أرض الميعـاد» بالواقع الذي تحقق علـى أرض «إسـرائيل الموعـودة»، بمـا يشـبه المعجـزة، مـع تعزيز الشـعارات الدينية وتحويلها من شـعار سياسـي إلى قناعات شـبه دينية، تتمترس وراء ما يسـمى بقضايا الإجماع القومي، المتمثلة في مناهضة تقسيم القدس والمطالبة ببسط السيادة اليهودية على الأماكن المقدسة، وعدم الانسحاب إلى حدود 1967 ورفض حق العودة، وطرح مقولة «يهودية الدولة»، والمناداة بالفصل الديموغرافي[2].

(1) آفي شليم، «الولايات المتحدة الأمريكية والصراع الإسرائيلي العربي»، تحرير كين بوث وتيم ديون، في عوالم متصادمة: الإرهاب ومستقبل النظام العالمي، ترجمة صلاح عبد الحق، الطبعة الأولى، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2005، ص ص237-238.

(2) إبراهيم الدقاق، «إسرائيل في العام 2000: الخلفية والأداء»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 264، شباط (فبراير) 2001، ص ص45-47 ص ص142-143.

إن تنامي دور الحركات الدينية في الحياة السياسية الإسرائيلية وتكرس حضورها في بنية الكيان المحتل، وسط تزايد أعداد المتدينين وأنشطتهم، ترافق مع بدايات المشروع الصهيوني في فلسطين المحتلة، واستمر مع قيام «دولة إسرائيل»، ولكنه أخذ يتزايد مع تقادم الوقت واستمرار مسار الصراع العربي-الإسرائيلي، بعدما تجسد في واقع معين تمخضت عنه عدة نتائج، لا تزال قائمة حتى اليوم دون حل، بسبب طبيعة الكيان الإسرائيلي الاستعماري نفسه، في ظل صراعات داخلية بين يهودي شرقي ويهودي غربي، وعلماني وديني، ومحاذير الوجود الفلسطيني العربي في فلسطين المحتلة عام 1948، والقلق على الهوية اليهودية بسبب انتشار ثقافة العولمة، فيما تشكل عملية التسوية السلمية، التي تلقي بظلالها على الداخل الإسرائيلي، سببا في ذلك التصاعد، في ظل محاذير المتدينين اليهود من «الأغيار» ومن الانصهار في ثقافة المحيط العربي الواسعة، مما يجعلهم يرفضون العملية السلمية لما تشكل، بالنسبة إليهم، من تهديد للوجود اليهودي كله وخطوة قد تقود إلى التخلي عن فكرة «أرض إسرائيل التاريخية»، وبالتالي فإن تقدم عملية السلام يعد من أكبر التحديات عندهم[1]. فيما شكلت المقاومة الفلسطينية العربية مصدر تصاعد واستنفار تلك الحركات التي تطالب دوما بالقضاء عليها، وسط محاذير من تنامي ما يسميه البعض «الصهيونية الدينية الجديدة» الأكثر تشددا وتطرفا والمعتمدة على مبادئ وأطروحات داروينية والرامية إلى ازدياد وتيرة تديين الصراع، والمناهضة لأي حلول للتسوية[2]. غير أن الخلافات الداخلية تبقى محكومة بإطار معين من الاتفاق باعتبار أن الخلاف مع المحيط العربي يعد أكثر أهمية للكيان الإسرائيلي.

خامسا: يتعارض مفهوم السلام مع الركائز الأيديولوجية للكيان الصهيوني القائمة على العنصرية والتوسع، وسط بحث دائم عن أمن وحماية مفقودين في ظل الوجود والمقاومة الفلسطينية في الأراضي المحتلة. وقد فرض انطلاق مسار العملية السلمية في مدريد 1991 على إسرائيل إعادة البحث عن هوية الكيان الإسرائيلي، وسط تحولات

(1) غرايمي بانرمان، «العرب والإسرائيليون: السير البطيء نحو السلام»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 23، تشرين الأول (أكتوبر) 1993، ص 46.

(2) جميل مطر، الصراع العربي الإسرائيلي: الخمسينية الثالثة، رام الله، مجلة الكرمل، العددان 55-56، ربيع وصيف 1998، ص 54-55.

حدثت في العقد الأخير من القرن العشرين، لم يكن الكيان المحتل بمنأى عنها، في ظل بروز مقولات «ما بعد الصهيونية» حول المأزق الإسرائيلي ودور الفكرة الصهيونية في قيادة الدولة، وسبل التعامل مع حقيقة وجود شعبين فلسطيني ويهودي يعيشان على نفس الأرض، في ظل عجز الفكر الصهيوني عن إيجاد حل لأشكال العلاقة بالسكان الفلسطينيين في المناطق المحتلة، وعن حل معضلة هوية الدولة[1]. ومنذ توقيع المعاهدة المصرية-الإسرائيلية عام 1979، ظهرت في دوائر السجال الفكري الإسرائيلي بدايات التناقض بين الثوابت الأيديولوجية وآليات العمل السياسي، أخذت مداها عند اتهام حكومة بيجين بالتخلي عن «أرض إسرائيل الكاملة»، التي تشكل جزءا من المقولة الأيديولوجية الصهيونية وامتدادا حيويا للأمن القومي الإسرائيلي، كما فتحت مشاركة إسرائيل في مؤتمر مدريد سجالا مشابها، ولكنه أكثر حدة واتساعا بمشاركة تيارات المجتمع الإسرائيلي. وثمة من يعتقد أن العملية السلمية أسست لملامح مرحلة إسرائيلية جديدة تتكثف فيها المساءلات حول وظيفة الدولة ودورها وهويتها ومستقبلها وعلاقتها بالصهيونية، فيما أحيطت الشكوك بجدوى مقولات صهيونية مثل «إسرائيل الكبرى» أو «أرض الميعاد» التي تشكل أس الدعاوى الصهيونية التاريخية والدينية والأيديولوجية التي تنظر إلى الضفة الغربية والقطاع بصفتهما جزءا من «أرض إسرائيل»، دون أن يعني ذلك استبعادهما كليا، خاصة في ظل وجود الحركات الدينية السياسية التي تتغذى من تلك المقولات وتستمد دورها الفاعل من إبقائها، أو عند الحديث عن الضرورات الأمنية والأمن الإسرائيلي، باعتبارها مبررات تسمح بالتفاوض حول وجود إسرائيلي ما بشكل دائم أو مؤقت في تلك المناطق[2]. ولكن إسرائيل غير مستعدة لتبديل طبيعتها وخطابها الأيديولوجي رغم محاولاتها للتكيف مع المتغيرات الدولية والإقليمية، فهي تبحث عن صيغة (ما) تمكنها من تحقيق السيطرة والأمن دون أن تؤدي إلى اهتزاز الداخل الإسرائيلي وفقدان مصداقية المشروع الصهيوني، سواء للمستوطنين أو للمركز الإمبريالي الذي تتبع له، وهو من أهم التناقضات التي تكتنف

(1) السيد ولد أباه، «أزمة المشروع الصهيوني وأثرها على مستقبل دولة إسرائيل»، في مستقبل إسرائيل، الطبعة الأولى، دمشق، دار الفكر، 2001، ص 15-16.

(2) محمود حيدر، «مئوية الصهيونية.. خمسينية إسرائيل: حدود الاختلاف والتماثل»، مرجع سابق، ص 59-60.

مسيرة التسوية السلمية[1]، فضلا عن أنها «ليست مضطرة اليوم إلى تسوية تشمل حلا وسطا على الصعيد الإقليمي بخصوص الأراضي المحتلة وإضعاف قدرتها الرادعة، لأن موازين القوى تصب في صالحها»، حسب قول الكاتب الإسرائيلي زئيف شيف[2]. وتدرك القوى المعارضة للسلام داخل إسرائيل مسألة التناقض القائم بين الصهيونية بفكرها التقليدي، والسلام والتعايش، مثلما تعي العلاقة الطردية بين تقدم السلام وتفاعل الثقافات وتحلل الفكر الصهيوني التقليدي، مما يفسر سبب معارضة قوى التطرف الإسرائيلي للسلام، باعتبار الأخير يعد احتضارا للفكر الصهيوني التقليدي ونهاية له كثقافة عفى عليها الزمن[3].

إن تواتر الرفض الإسرائيلي لتقسيم القدس ووقف الاستيطان وحق العودة، مصحوبا بسياسة العدوان والقوة ضد الفلسطينيين، التي وظفتها الصهيونية منذ بداياتها من أجل تحقيق طموحاتها الاستعمارية، وكانت سببا في إشعال المقاومة الفلسطينية، من شأنه «الإبقاء على المقاومة المناهضة للاحتلال وتقويض أي تحرك نحو التوصل إلى اتفاق»، كما يرى الكاتب الإسرائيلي نورمان فينكلشتاين، الذي يعتقد بأن «إسرائيل لن تنسحب من الأراضي المحتلة إلا إذا نجح الفلسطينيون في حشد القوة الكافية لتغيير حسابات الخسارة لإسرائيل، بجعل الاحتلال مكلفا، كما حصل مع المقاومة اللبنانية عام 2000، فيما كانت تفكر إسرائيل بالانسحاب خلال الأعوام الأولى من انتفاضة عام 1987 تأثرا بالخسائر الدولية والداخلية التي ألحقها الشعب الفلسطيني بها»[4]، وذلك قبل أن يتم الالتفاف عليها من خلال مؤتمر مدريد.

سادسا: إذا كانت الطبيعة الاستعمارية الاستيطانية الإحلالية للحركة الصهيونية هي التي فجرت الصراع في المنطقة، فإن حقوق الشعب الفلسطيني التي تعرضت

(1) ماجد كيالي، «الصراع العربي-الإسرائيلي في بيئة انتقالية»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 53، تموز (يوليو) 1996، ص 24-25. وكذلك انظر: سويم العزي، «جذور الرفض الإسرائيلي للسلام»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 59، كانون الثاني (يناير) - شباط (فبراير) 1997، ص 59-60.

(2) زئيف شيف، «ميزان القوى وعملية السلام: إذا لم يتم السلام ستنشب الحرب»، مرجع سابق، ص 47.

(3) نيفين مصطفى، «فكر نتنياهو السياسي وأزمة السلام العربية-الإسرائيلية»، مرجع سابق، ص 54.

(4) نورمان فينكلشتاين، الصراع العربي-الإسرائيلي.. خلفية تاريخية ورؤى مستقبلية: الكارثة المنتظرة في فلسطين، ترجمة أميرة أبو سمرة، الطبعة الأولى، القاهرة، مركز الدراسات والبحوث السياسية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة، 2005، ص 17-23 وص 32-42.

للاعتداء والسلب والانتهاك تعد بمثابة الوجه الآخر لهذا الصراع، حيث شكل التنكر المستمر لهذه الحقوق، خاصة حقه في العودة وتقرير المصير، تزامنا مع سياسة الاستيطان والتهويد والقتل ومصادرة الأراضي، عقبة أمام محاولات التسوية السلمية، مثلما شكل النضال الذي لم ينقطع من أجل دحر الاحتلال واسترداد ما سلب ونيل الاستقلال، عاملا رئيسيا من عوامل تأجج الصراع واستمراره، في ظل دور بارز للحركات الإسلامية السياسية.

وقدمت تلك الحركات خطابا برؤية مغايرة لطبيعة الصراع العربي-الإسرائيلي ولسبل إدارته وحله، محكوما بمحددات المرجعية العقائدية والسياسية الإسلامية المناهضة للاحتلال كرد فعل على وجوده الاستيطاني الإحلالي الصهيوني في فلسطين المحتلة وتنكره للحقوق الفلسطينية العربية المشروعة، لم يسقط من برنامجها وتصريحاتها وأيديولوجيتها حتى عند تنقلها من الحيز الدعوي المحكوم بمبدأ الواجب الشرعي الديني، دون مبارحته تماما، إلى النطاق السياسي العام، أو وهي تقارب العمل السياسي وتعتلي منصة الحكومة والسلطة في قطاع غزة، في حالة حركة حماس، التي اعتمدت مسار المقاومة ولم تحد عنه منذ انطلاقها رسميا في 14/12/1987 امتدادا علائقيا للإخوان المسلمين في فلسطين المحتلة. وقد تجسد حضور تلك الحركات في مسار العمل المقاوم ضد الاحتلال الإسرائيلي ما قبل ثورة القسام عام 1936 في فلسطين المحتلة، التي أثرت في إعلاء مبدأ الجهاد ضد الاحتلال، وصولا إلى انتفاضتي 1987 و2000، ودور حركتي حماس والجهاد الإسلامي إلى جانب الفصائل الفلسطينية في الصمود والثبات أمام العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة في 27/12/2008، كما تجسد من خلال المقاومة اللبنانية، وفي مقدمتها حزب اللّه، ضد عدوان الاحتلال الإسرائيلي الذي انسحب من جنوب لبنان (باستثناء مزارع شبعا وتلال كفر شوبا) دون قيد أو شرط عام 2000، وتصديها له في عدوان تموز (يوليو) 2006، حيث تمكنت تلك الحركات من التركيز على البعد الإسلامي للصراع في مواجهة الهجمة الاستيطانية الاستعمارية للاحتلال[1].

وجاء خطاب تلك الحركات مخالفا لخطاب التسوية ولخطاب منظمة التحرير

(1) أحمد الموصللي، الأصولية الإسلامية والنظام العالمي، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1992، ص 56.

المعتمد منذ منتصف سبعينيات القرن المنصرم أساسا للتحرك المطلبي بإقامة الدولة الفلسطينية المستقلة على حدود 1967 إلى جانب إسرائيل مسقطا الشطر الأكبر من عملية التحرر الوطني ومسلما بوجود إسرائيل وبخروج الأرض المحتلة عام 1948 من جغرافية فلسطين ومن نطاق التحرير ودخولها في إطار المطالب الداخلية بالديمقراطية والمساواة وحقوق المواطنة داخل الكيان الإسرائيلي. ويقوم خطاب الحركات الإسلامية السياسية على اعتبار «فلسطين، لاسيما القدس منها، أرض وقف إسلامي إلى يوم القيامة لا يجوز التنازل عنها أو التفريط فيها»، وينسحب ذلك على الحيز الجغرافي لهدف التحرير الذي يطول كامل أراضي فلسطين التاريخية من «البحر إلى النهر»، وعلى طريقة التحرير باعتماد الجهاد واجبا دينيا مقدسا وفرض عين وحقا للتخلص من العدوان والاحتلال. وتنبثق من مكامن المرجعية الفكرية الإسلامية لتلك الحركات ركائز نظرتها إلى طبيعة الصراع مع إسرائيل عبر «أسلمته»، بما يحوله إلى واجب ديني يقتضي تحرير الأرض وإزالة الكيان الإسرائيلي، بصفته صراعا عقائديا حضاريا وسياسيا وثقافيا واقتصاديا وجغرافيا، مما يدخل الأبعاد الأخرى في الصراع مع تغليب البعد الديني عليه. كما ينبثق عن تلك الرؤية الإستراتيجيات الأساسية في إدارة الصراع ممثلة في «الأسلمة واعتماد أحكام الإسلام مرجعية أساسية والجهاد والتضحية والاستشهاد والمقاومة ضد الاحتلال والإصرار على الحق الفلسطيني الكامل في فلسطين، وحق عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم وأراضيهم، والدعم العربي والإسلامي»[1]، مما يعني رفض التسوية والصلح مع الجانب الإسرائيلي والتمسك بخيار المقاومة لتحرير فلسطين كلها، و«إقامة دولة فلسطينية إسلامية مستقلة على كامل التراب الفلسطيني من البحر إلى النهر يعيش فيها اليهود رعايا دولة في إطار الحل الإسلامي الشامل»[2]، باعتباره الحل الذي تقدمه حماس، والحركات الأخرى، للصراع. وحينما أخذت حماس بالحل المرحلي المعجل للصراع فإنها لم تتنازل عن الحل التاريخي المؤجل له وهدف تحرير كامل فلسطين، حيث ينم ذلك عن قراءتها لمعطيات الواقع وللمتغيرات في طبيعة العلاقات الدولية وليس تغيرا أو تراجعا في منهجيتها وخطابها، حيث «لا تجد الحركة تضاربا في موقفها تجاه

(1) ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، مرجع سابق، المادة السادسة عشرة.

(2) الشاعر، عملية السلام الفلسطينية-الإسرائيلية: وجهة نظر إسلامية، مرجع سابق، ص 94-97.

قبول إقامة الدولة الفلسطينية على أي جزء يتحرر من فلسطين شريطة عدم الإقرار والتنازل عن الأجزاء الباقية»[1]، وينسحب ذلك على موقفها من الهدنة التي تختلف عن الصلح والتسوية مع الجانب الإسرائيلي المرفوضين، أسوة بالحركات الإسلامية السياسية الأخرى (موضع الدراسة)، كما ينسحب أيضا على التزامها بمبدأ إقامة الدولة على الأراضي المحتلة عام 1967، دون الاعتراف بإسرائيل، والذي يختلف عن «حل الدولتين» المتضمن اعترافا صريحا بوجود الاحتلال على أرض فلسطين المحتلة 1948 التي تعدها جزءا لا يتجزأ من مشروع نضالها التحرري، في وقت ترفض فيه الحركة الاعتراف بإسرائيل وبالاتفاقيات الموقعة سابقا بينها وبين منظمة التحرير ونبذ المقاومة، كأحد أبرز شروط اللجنة الدولية الرباعية للتعامل مع الحركة. وتشكل العمليات الاستشهادية تجسيدا حيا على استدعاء البعد الديني الذي كان حاضرا بقوة كأحد مكونات الصراع، إضافة إلى التركيز على قضية القدس، والاستناد إلى النص الديني الإسلامي الذي يبرز الخصوصية الدينية والقدسية لأرض فلسطين، والتأكيد على الواجب الشرعي الديني الجهادي في الدفاع عن فلسطين، وذلك أسوة بالحركات الإسلامية السياسية (موضع الدراسة) التي تشكل العمق العربي والإسلامي للمقاومة الفلسطينية واللبنانية.

لقد شكلت تلك الحركات، بخطابها ومرجعياتها العقائدية السياسية والفكرية، عاملا هاما للتصدي أمام فرض تسوية سلمية لا تلبي الحد الأدنى من الحقوق الوطنية الفلسطينية العربية المشروعة. فيما شكل تنامي دورها وحضورها في الساحة العربية عامة، والساحة الفلسطينية خاصة، مصدر قلق دائم لسلطات الاحتلال التي واجهته من خلال التضييق والملاحقة وشن العدوان على غزة 2008/ 2009 بهدف القضاء على المقاومة، وفي مقدمتها حركة حماس، وشن الحروب المتتالية على لبنان لتحقيق نفس الهدف (كما بحث سابقا في المطلب الثاني من المبحث الثاني للدراسة)، غير أن ثبات المقاومة وصمودها وإخفاق الاحتلال الإسرائيلي في تحقيق أهدافه أوجد شكوكا لديه بإمكانية فرض تسوية ما بشروطه، مما جعله يهدد بشن عدوان جديد تارة على لبنان وتارة أخرى على قطاع غزة.

---

(1) الفالوجي، درب الأشواك: حماس، الانتفاضة، السلطة، مرجع سابق، ص 59-60.

### * ديناميكية النسق والقوى المحركة له:

ثمة محددات لعمل وتحرك الحركات الدينية السياسية في كل من الجانب الإسرائيلي وفي الجانب الفلسطيني العربي، تنبع من البيئة المحيطة المحلية والإقليمية والدولية والتي تؤثر فيها وتتأثر بها، ففي حالة الصراع العربي-الإسرائيلي فإن لتلك العوامل تأثيرها وتداخلها المباشر في مسار الصراع. وتتمثل في التالي:

أولا: يلعب العامل الدولي، خاصة الأمريكي منه، دورا بارزا في مسار الصراع منذ وجود المشروع الصهيوني في أرض فلسطين، وقيام «دولة إسرائيل»، وانطلاق العملية السلمية في مدريد 1991 وتوقيع اتفاق أوسلو 1993، حتى اليوم. ويشكل التحالف الأمريكي-الإسرائيلي، الذي تأطر رسميا ضمن مذكرة تفاهم إستراتيجي عام 1981 اتبعت بانضمام إسرائيل إلى مبادرة الدفاع الإستراتيجي الأمريكية عام 1983 ثم الإعلان عن قيام حلف دفاعي بين الجانبين في كانون الثاني (يناير) 1996[1]، رفدا عسكريا وماديا للاحتلال أسهم في اختلال موازين القوى بين العرب وإسرائيل لصالح الأخيرة، مقابل خدمة المصالح الأمريكية في منطقة الشرق الأوسط[2]. وقد ترجم الدعم الأمريكي منذ قيام «دولة إسرائيل» عام 1948، بمجموع مساعدات مالية مباشرة وغير مباشرة قدرت بنحو 140 مليار دولار[3]، فضلا عن المساعدات العسكرية التي أسهمت بفاعلية في تسليح جيش الاحتلال منذ العام 1948، ودعم الأمن الإسرائيلي[4]، وتعزيز التوسع الاستيطاني والتصدي للمقاومة الفلسطينية. ولم ينحصر الدعم الأمريكي لإسرائيل على الجوانب العسكرية والاقتصادية، وإنما شمل جوانب سياسية أيضا، عبر استخدام واشنطن حق النقض «الفيتو» في الأمم المتحدة لأكثر من ثلاثين مرة للحيلولة دون صدور أي قرار إدانة لإسرائيل فيما

(1) ممدوح فتحي، «أبعاد نظرية الأمن الإسرائيلي بعد التسوية الشاملة»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 124، نيسان (أبريل) 1996، ص 231.

(2) يائير إيفرون، «الرؤية الإسرائيلية للأمن والمقاربة الإستراتيجية»، مرجع سابق، ص 44.

(3) جون ميرزهايمر وستيفن والت، «اللوبي الإسرائيلي وسياسة أمريكا الخارجية»، مرجع سابق، ص 28.

(4) أبراهام أدن، «المساعدات الأمريكية لتسليح الجيش الإسرائيلي»، تحرير زئيف كلاين، في سياسة إسرائيل الأمنية، مرجع سابق، ص 250.

يخص الصراع العربي-الإسرائيلي.

إن مقاربة مسار السياسة الأمريكية تجاه الاحتلال الإسرائيلي منذ العام 1948، يقود إلى خط ثابت مشترك يتسم بالانحياز إلى الكيان المحتل في مفاصل تاريخية وحاسمة من مسيرة الصراع العربي-الإسرائيلي، بدأ مع الرئيس هاري ترومان (1945-1953) الذي كان أول من سارع إلى الاعتراف بالكيان الصهيوني، وتواصل مع الرئيس الجمهوري دوايت إيزنهاور(1953-1961) المعروف بسياسته المتوازنة غير المترددة في كبح عدوانية إسرائيل، غير أنه لم يكن قليل الحماسة تجاه احتياجاتها الأمنية، مثله في ذلك مثل الرئيس الديمقراطي جون كيندي (1961-1963) الذي كان أول من عرض على إسرائيل صواريخ «سكاي هوك» وجدد التزام إدارته بدعم أمنها حال تعرضها «لهجوم عربي» قرابة 19 مرة. فيما دشن الرئيس الديمقراطي ليندون جونسون (1963-1969) عهد إغداق الدعم الأمريكي لإسرائيل كما ونوعا بزيادة حجم المساعدات إليها عام 1965 من حوالي 13 مليون دولار إلى 90 مليون دولار عام 1966، أي ضعف ما كانت تتلقاه إسرائيل منذ العام 1948. بينما شكلت رئاسة جونسون في حرب حزيران (يونيو) 1967 نقطة تحول باتجاه تكريس «الاحتضان» الأمريكي لإسرائيل. وقد تعززت درجة الحماية الأمريكية لإسرائيل أثناء حرب 1973 أثناء رئاسة الجمهوري ريتشارد نيكسون (1969-1974) حينما أمر بدعم قوات الاحتلال بمساعدة طارئة بلغت 2.2 مليار دولار، منها 1.5 مليار هبة. في حين ما أن ولج الرئيس الديمقراطي جيمي كارتر (1977-1981) البيت الأبيض حتى رفع إلى الكونغرس مشروع قانون يقضي بمعاقبة الشركات التي تلتزم بالمقاطعة العربية لإسرائيل التي حصلت في أعقاب حرب 1973 بعد أن هاجمها وعدها عملية «ابتزازية»، بينما تمثلت أكبر مساهماته لإسرائيل في إخراج مصر من دائرة الصراع عبر اتفاقية كامب ديفيد، مؤسسا لجنة رئاسية عام 1978 لموضوع «الهولوكست»، ومدينا كل من يتهم اليهود بقتل المسيح باللاسامية. ولم يكن الجمهوري رونالد ريغان (1981-1989) مغايرا عن سابقيه، إذ وصل دعمه لإسرائيل حد تحويل المساعدات السنوية لها إلى هبة تامة، وقد تعزز هذا الموقف مع الجمهوري جورج بوش الأب (1989-1993) الذي لم تربطه علاقة ودية مع الليكود الحاكم والدوائر اليهودية الأمريكية، لكنه يعد من أكثر الرؤساء خدمة للمصلحة الإسرائيلية. ولا يختلف الديمقراطي بيل كلينتون (1993-2001) عن مسارهم، بتعيين عشرة قياديين يهود في حكومته وتوزيع عشرات

آخرين في مناصب حساسة داخل إدارته، بما يفوق نسبتهم في المجتمع الأمريكي. ولا تنفصل سياسة إدارة الرئيس السابق جورج بوش الابن حيال القضية الفلسطينية عن هذا السياق، خاصة بعد أحداث 11 أيلول (سبتمبر) 2001، دون إغفال دور أكثر أجنحة اليمين الأمريكي تطرفا في الحزب الجمهوري، الذي وصل إلى السلطة عام 2000 برؤية ترتكز على الانحياز المطلق لإسرائيل ومنحها ضوءا أخضر للقضاء على الانتفاضة مقابل تحميل السلطة الفلسطينية مسؤولية فشل الجهود الأمريكية الرامية للتوصل إلى تسوية بين الجانبين. ويبرز وسط دهاليز العلاقة الثنائية دور الإيباك (تأسس في العام 1951) باعتباره أهم منظمات اللوبي الصهيوني وواحدا من أقوى خمس جماعات ضغط في واشنطن، ومن أكبر مراكز النفوذ في الساحة السياسية الأمريكية، بميزانية سنوية تقدر بنحو 40 مليون دولار. حيث تحرص الجماعة على تبني الولايات المتحدة لوجهة النظر الإسرائيلية نحو الصراع العربي-الإسرائيلي والقضايا العالمية عامة، ودعم وجود الكيان الإسرائيلي والدفاع عنه بكل الوسائل. وقد شهد العام 1967 ارتفاعا حادا في نشاطه، فيما كانت فترة رئاسة ريغان عهد التطور الذهبي له بارتفاع عدد أعضائه وزيادة ميزانيته السنوية، رغم أن ثمة من يتحدث عن تحرك في الداخل الأمريكي، ينشط على المستوى الأكاديمي، أخذ يبدي الاستياء من الدعم الأمريكي المفتوح لإسرائيل، باعتبارها قد تحولت إلى عبء إستراتيجي[1].

وقد دفعت عدة عوامل باتجاه وقوع القضية الفلسطينية في حالة «ركود نسبي» على المستوى الدولي، خصوصا من جهة الولايات المتحدة التي انشغلت بانتخابات الرئاسة عام 2009 التي أسفرت عن فوز باراك أوباما، وبالأزمة المالية الكبرى وتداعياتها على الاقتصاد الأمريكي والعالمي، وبجهود حلحلة أوضاعها في المستنقعين العراقي والأفغاني. بينما شكل الانقسام الفلسطيني، وعدم مقدرة رئيس السلطة الوطنية محمود عباس على تقديم إجابات مقنعة بإمكانية التحدث باسم الفلسطينيين، أو المضي قدما في عقد اتفاقيات تسوية يقبلها الفلسطينيون وتكون قابلة للتنفيذ، إضافة إلى التمسك الإسرائيلي بموقف رفض وقف الاستيطان، عنصرا سلبيا في عدم تشجع الدول الكبرى والمؤثرة في الدفع الجاد بمسيرة التسوية. غير أن عملية تبادل الأسرى بين حزب

(1) كلوفيس مقصود، «السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 207، أيار (مايو) 1996. وأيضا: جون ميرزهايمر وستيفن والت، «اللوبي الإسرائيلي وسياسة أمريكا الخارجية»، مرجع سابق، ص 28- 58.

الله وإسـرائيل التي جرت في تموز (يوليو) 2008، وعمليات التهويد وهدم المنازل، والحصار والعدوان الإسرائيلي الأخير على القطاع، أعاد القضية إلى مستوى الاهتمام العالمـي. ولكـن مـن المسـتبعد حدوث تغييرات جدية في السياسـة الأمريكية للضغط على إسرائيل لتحصيل الحد الأدنى من المطالب الفلسطينية، رغم وجود لهجة أمريكية أكثـر إيجابيـة وأكثـر تفهما للقضايا العربية والإسـلامية، حيث يقع في مقدمة أولوياتها ملفات الأزمة المالية العالمية وإيران والعراق وأفغانستان.

بينمـا يسـعى الجانبـان الأمريكي والإسـرائيلي لتحييد الـدور الأممي عن القضية الفلسـطينية، بحيـث بـات دور هيئـة الأمم المتحدة هامشـيا بالنسـبة للصـراع العربي-الإسـرائيلي، بالتزامن مع إبعاد الاتحاد الأوروبي عن القضية الفلسـطينية وحصر دوره فـي التمويـل فقـط، رغـم أن الوجـود الأوروبـي فـي المنطقة قائم وحاضـر من خلال العلاقـات الاقتصاديـة والعسـكرية والثقافية مع مختلـف دول المنطقة، ولكن الموقف السياسـي والـدور مـن عملية التسـوية لـم يكن بحجم مصالحه وحضـوره في المنطقة العربيـة، بسـبب طبيعـة علاقتـه مع العـرب والولايات المتحدة وإسـرائيل، فيما واصل ضغوطه في إطار اللجنة الدولية الرباعية على حماس بعد فوزها في انتخابات المجلس التشـريعي عام 2006 وتشـكيلها الحكومة ومن ثم سـيطرتها على القطاع عام 2007، للاعتراف بإسـرائيل ونبذ ما يسـمى «بالإرهاب»، مقابل الاسـتمرار بتقديم المساعدات للسـلطة الوطنيـة[1]. وفـي الوقت الذي حرصت فيه إسـرائيل علـى توطيد علاقاتها مع الولايـات المتحـدة بالتزامـن مـع تدعيم علاقـات التعاون الاقتصادي مـع دول أوروبا وروسـيا والصين واليابان وشـرق وجنوب شـرق آسيا وتركيا وأفريقيا، أنتجت مكاسب اقتصادية وتسهيلات تجارية، إلى جانب مكاسب سياسية ودبلوماسية، من أجل تأمين وجود سياسي ودبلوماسي تستطيع استثماره في مواقفها السياسية الحالية تجاه الصراع العربي-الإسـرائيلي[2]، فإن الدول العربية بقيت أسـيرة العلاقة مع الولايات المتحدة، دون أن تتجـه لتدعيـم علاقاتهـا مـع دول أخرى، خاصة أوروبـا والصين التي يجمعها مع الدول العربية تاريخ جيد من العلاقات الثنائية.

(1) خضر عطوان، «الرؤية الأخلاقية الغربية لقضايا النظام العربي: الصراع العربي-الإسرائيلي أنموذجا»، بيروت، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 12، خريف 2006، ص 100-103.

(2) يوسف صايغ، «الإمكانات الاقتصادية الإسرائيلية»، في «ملف العرب في مواجهة إسرائيل: الإمكانات الإسرائيلية»، مرجع سابق، ص 106-109.

وفـي ضـوء ذلـك، يشـكل المجـال الدولـي عامـلا مؤثـرا للكيـان الإسـرائيلي، وللحـركات الدينيـة السياسـية داخله، ومسـاحة هامة وفاعلة للتحـرك فيها بقوة، لجهة التمسك بموقف رفض الانسحاب إلى حدود الرابع من حزيران (يونيو) 1967 ورفض تقسيم القـدس وحـق العـودة ووقـف الاسـتيطان، رغـم أن بعض الكتـاب والباحثين الإسرائيليين يتحدثون اليوم عن اضطراب السياسة الإسرائيلية، في ظل تردي علاقاتها مـع تركيـا بعـد الحـرب على غزة 2008/ 2009، وتغير الواقـع الإقليمي نحو التعايش مع إيران نووية، خاصة أن سلطات الاحتلال لم تنجح حتى اليوم في دفع الولايات المتحـدة وأوروبـا وروسـيا إلـى عدم الاكتفاء بتشـديد العقوبات علـى طهران لصالح ضـرب مواقعهـا النوويـة، إضافة إلـى تراجع الصورة الردعية الإسـرائيلية، خاصة بعد الانسـحاب الإسـرائيلي من الجنوب اللبناني عام 2000 (باسـتثناء مزارع شـبعا وتلال كفر شوبا) والانسحاب الأحادي الجانب من قطاع غزة عام 2005، وفشلها في تحقيق أهدافها من وراء عدوانها على لبنان عام 2006 وعلى غزة عام 2008/ 2009[1]، بينما يشـوب التوتر علاقاتها الحالية مع واشـنطن بسـبب التوسـع الاسـتيطاني، ولكن دون ترجيـح تطورهـا إلـى أزمـة، كمـا أصاب التوتر أيضـا علاقتها مع الاتحـاد الأوروبي، فـي ضـوء بيانـه الصـادر فـي 9/ 12/ 2009 الـذي دعا إلـى «قيام دولة فلسـطينية على حـدود الرابـع مـن حزيران (يونيـو) 1967» معتبرا أن «القدس عاصمة مسـتقبلية لكل من إسـرائيل والدولة الفلسـطينية المسـتقلة في نطاق تسوية سلمية للنزاع الفلسطيني- الإسـرائيلي طبقـا للقـرارات الدوليـة ذات الصلـة»، رغم أنه شـكل تراجعـا عن وثيقة سويدية صدرت قبله بأيام دعت إلى «الاعتراف بالقدس عاصمة الدولة الفلسطينية»[2]، فيمـا أدان اجتماعـه المنعقـد في 22/ 3/ 2010 «قرار إسـرائيل بناء وحدات اسـتيطانية جديدة في القدس المحتلة»، مطالبا بـ«تجميد النشاط الاستيطاني باعتباره حجر عثرة أمـام تحقيـق السـلام»[3]، كما سـببت قضية اغتيال القيادي فـي حركة حماس محمود المبحوح على يد الموساد الإسرائيلي في 19/ 1/ 2010 في دبي أزمة في العلاقة بين الكيان الإسرائيلي وعدد من الدول الأوروبية بعد كشف الأجهزة الأمنية في دبي عن قيام الأجهزة الإسـرائيلية بتزوير جوازات سـفر أوروبية، ومنها بريطانية، مما أدى إلى

(1) جريدة هآرتس (بالعبرية)، تل أبيب، 12/ 3/ 2010.

(2) جريدة القدس، القدس المحتلة، 10/ 12/ 2009.

(3) جريدة القدس العربي، لندن، 23/ 3/ 2010.

قرار الأخيرة بطرد دبلوماسي إسرائيلي من بريطانيا، على خلفية القضية، وازدياد توتر العلاقة بينهما بعد أن أصبح مسؤولون إسرائيليون كبار عرضة للاعتقال أثناء زيارتهم لبريطانيا لاتهامهم بارتكاب جرائم حرب في غزة[1]. غير أن حالة الانفصام الحاد بين القول والفعل التي تعتري المواقف الغربية عموما تجاه الكيان الإسرائيلي تجعل من المستبعد تحول التوتر في العلاقة إلى نشوب أزمة قد تحمل سلطات الاحتلال على تغيير مواقفها تجاه ما يتصل بقضايا الصراع.

ولكن هذا الأمر يختلف عند الانتقال إلى الهياكل غير الرسمية والقواعد الشعبية، مما يشكل عاملا محددا لتحرك الكيان الإسرائيلي ولحركاته الدينية السياسية داخل أطرها، ولكنه، في المقابل، يشكل عامل قوة ومصدرا مؤثرا وفاعلا لحركة حماس وحزب اللّه، خاصة حينما أظهرت الحرب الإسرائيلية على قطاع غزة 2008/ 2009 الصورة العدوانية العنصرية الحقيقية لسلطات الاحتلال أمام العالم، وكشفت التقارير الإعلامية والحقوقية والأممية عن «ارتكاب الاحتلال لجرائم ضد الإنسانية، قد تصل إلى جرائم حرب»، في غزة طيلة 22 يوما، استخدم فيها أسلحة محرمة دوليا ضد أبناء الشعب الفلسطيني، فضلا عن قتل السكان المدنيين، وأغلبهم من النساء والأطفال والشيوخ، وتشريد الآلاف منهم وضرب البنية التحتية للقطاع، وفق خلاصة تقرير بعثة الأمم المتحدة لتقصي الحقائق بشأن العدوان على قطاع غزة برئاسة القاضي ريتشارد غولدستون[2]. وقد انعكس ذلك عالميا على المستوى الشعبي في صورة تنظيم المظاهرات والاحتجاجات الغاضبة التي عمت غالبية دول العالم لتأييد ونصرة الشعب الفلسطيني ولمناهضة العدوان الإسرائيلي، فضلا عن تحرك منظمات المجتمع المدني ومنظمات حقوق الإنسان للمطالبة بمقاضاة القادة الإسرائيليين وتقديمهم إلى محكمة العدل الدولية بوصفهم مجرمي حرب بسبب الفظائع الإنسانية التي ارتكبتها آلتهم الحربية، إضافة إلى تسيير قوافل الإغاثة والمساعدات الغذائية والطبية وزيارات الوفود الأجنبية إلى قطاع غزة، بينما تتواصل المطالبات بفتح المعابر وفك الحصار عن القطاع، وإبراز معاناة الشعب الفلسطيني بسبب الحصار والإغلاق والتضييق. وقد لوحظ في تلك التحركات تنامي شعبية حركة حماس في الأوساط الجماهيرية، حيث

(1) جريدة القدس، القدس المحتلة، 24/ 3/ 2010.

(2) جريدة القدس، القدس المحتلة، 3/ 11/ 2009.

كانت أعلام الحركة وصور قادتها ترفعان إلى جانب العلم الفلسطيني أثناء التظاهرات، على غرار ما حدث مع حزب الله أثناء العدوان الإسرائيلي على الأراضي اللبنانية في تموز (يوليو) 2006.

في المقابل، لا يزال المجال الدولي، على المستوى الرسمي، يشكل عامل ضغط على الحركات الإسلامية السياسية ومحددا لتحركها بفاعلية، وذلك منذ تنامي دورها وازدياد حضورها الفاعل في مسار الصراع. وقد تعزز القلق والاهتمام الدولي بتلك الحركات بعد أحداث 11 أيلول (سبتمبر) 2001 في ظل محاولات غربية لإلصاق سمتي العدائية والخطورة عليها وربط المقاومة بالأصولية الإسلامية والتطرف وردفها «بالإرهاب»، وهو ما تجسد بوضوح في الموقف الأمريكي تجاه الصراع العربي-الإسرائيلي، خاصة في مرحلة الرئيس بوش، دون إغفال دور أكثر أجنحة اليمين الأمريكي تطرفا في الحزب الجمهوري الذي وصل إلى السلطة عام 2000 برؤية ترتكز على الانحياز المطلق لإسرائيل ومنحها فيما بعد ضوءا أخضر للقضاء على الانتفاضة الفلسطينية عام 2001 مقابل تحميل السلطة الفلسطينية مسؤولية فشل الجهود الأمريكية الرامية للتوصل إلى تسوية بين الجانبين. وقد قادت الإدارة الأمريكية آنذاك تحركا لحشد تحالف واسع من الدول الأوروبية والعربية والإسلامية لدعم حملتها ضد «الإرهاب»، تزامنا مع إصدار رسائل إيجابية تتضمن وجوب الاعتراف بقيام الدولة الفلسطينية والتوجه لحراك دبلوماسي أمريكي لإحياء مسار التسوية، سرعان ما تعرض لتغيير ملموس في المرحلة اللاحقة تجلى «شرق أوسطيا» في تغليب العامل الدولي، أي «مطاردة» الإرهاب، على العامل الإقليمي، أي السعي لإيجاد تسوية للقضية الفلسطينية، مع اعتناق نفس المفهوم الإسرائيلي بضم الرئيس الراحل عرفات إلى معسكر «الشر» الإرهابي، إلى جانب العراق وإيران وكوريا الشمالية، ومطالبته وهو محاصر في مقر المقاطعة برام الله منذ 2001 (قبل وفاته في 11/ 11/ 2004) بالقبض على مرتكبي العمليات المسلحة ضد إسرائيل وضبط التنظيمات الوطنية المعارضة لاتفاق أوسلو 1993 تمهيدا لتفكيكها، خاصة حركة حماس التي كانت الإدارة الأمريكية قد أدرجتها ضمن قائمة الإرهاب قبيل تصنيف الاتحاد الأوروبي لها في كانون الأول (ديسمبر) 2001 في خانة «الشبكات الإرهابية»، رغم أن كلا الجانبين يجريان حوارا

معهـا حاليـا[1]. كما سـعت واشـنطن إلى حصر الصـراع في إطار فلسطيني-إسـرائيلي وتحويـل الأطـراف العربية إلى «وسـطاء» لتجنب المواجهات المهددة بأمن واسـتقرار المنطقة العربية، مسـتفيدة من الضعف العربي. ولـم تكن تصريحات بوش حول «قيام الدولتيـن» تحمـل صبغـة الجدية، حيث أردفها برسـالة الضمانات إلى شـارون (سـبق ذكرهـا)، أتبعهـا بخطـاب ألقـاه أمام الجمعيـة العامة للأمم المتحـدة في 21/ 9/ 2004 طالب «القيادة الفلسطينية والدول العربية بالتخلي عن «الإرهاب»، وبعلاقات «طبيعية» مع إسرائيل[2].

لقـد تجلـت إحـدى إفـرازات أحداث أيلول (سـبتمبر) في عمليـة قلب المفاهيم وازدواجية المعايير التي ظهرت في ربط الإدارة الأمريكية العنف بالإسـلام، وسـحبه على كل الحركات الإسلامية[3]، ضمن تصنيف ينحو إلى التعميم ولا يأخذ بالأسباب الاقتصادية والاجتماعية والمواقف الاستعمارية الغربية تجاه القضايا الكبرى في العالم العربي والإسـلامي، وفي مقدمتها القضية الفلسـطينية، والانحياز الأمريكي لإسـرائيل على حساب الحقوق الفلسطينية العربية، والمسوغات التي تقف وراء الأحداث، ودون النظر إلى حركات إسـلامية اعتمدت العمل السياسـي السـلمي والمشـاركة في الحياة السياسـية والانتخابات والتغلغل في مؤسسـات المجتمع المدني[4]. كما ربطت الإدارة الأمريكيـة بيـن المقاومـة والإرهاب، وصـورت الانتفاضة الفلسـطينية على أنها ظاهرة إرهابية لا بد من إدراجها ضمن سياق الحرب على الإرهاب دوليا، مستثنية، من ذلك، منظمات أصولية تشكل خطرا على السلام، مثل حركة «غوش إيمونيم» الاستيطانية في إسرائيل[5]. ووفق المنطق الأمريكي المعكوس، فإن الحرب على الإرهاب، الذي بات معولما، وإنهاء المقاومة والانتفاضة وتفكيك الشبكات «الإرهابية»، تشكل سبلا كفيلة بتمهيد الطريق نحو التسوية، وليس تحقيق السلام المبني على إزالة الاحتلال وتحرير الأراضي المحتلة وإعادة الحقوق إلى أصحابها.

(1) في لقاء خاص أجرته الباحثة مع رئيس المكتب السياسي في حركة المقاومة الإسلامية «حماس» خالد مشعل في دمشق، نشر في: جريدة الغد، عمان، 20/ 9/ 2009.

(2) جريدة الغد، عمان، 11/ 9/ 2005.

(3) لورنس، تحطيم الأسطورة: تخطي الإسلام للعنف، مرجع سابق، ص20 وص47.

(4) Bernard Lewis, Islam and the West, New York, Oxford University Press, 1993, p.4.

(5) سيد، الخوف الأصولي: المركزية الأوروبية وبروز الإسلام، مرجع سابق، ص 44.

وقـد ارتفعـت كثيـر من الأصوات الصهيونية، المدعومـة أمريكيا، للترويج لفكرة أن الإسـلام «المتطـرف» و«الحـركات الإرهابيـة» الفلسـطينية، تمثل العـدو الأكبر بعد أحـداث 11 سـبتمبر، فـي وقـت يصور فيه الكيان الإسـرائيلي نفسـه علـى أنه جزء من الحضـارة والثقافـة الغربيـة المتطـورة وأنه يعيش وسـط ثقافة شـرقية إسـلامية متخلفة تشـكل تهديدا لأمنه ووجوده في المنطقة مما يتطلب مواجهتها[1]، كما يحاول تصوير الصراع العربي-الإسـرائيلي على أنه صراع حضاري بين الإسـلام وما يسـمى «الإرث اليهودي-المسـيحي»، باعتبـار أن المسـلمين غيـر عقلانييـن ولديهـم رفـض تاريخـي متأصـل لقيـم هـذا التـراث[2]، بما يكشـف عن محاولة إسـرائيلية للتخفي وراء خطاب صـراع الثقافـات والديانـات لتغطية الوجه الحقيقي للصراع باعتباره يتعلق بالاسـتعمار والاحتلال الصهيوني للأرض المحتلة وانتهاك حقوق الشـعب الفلسـطيني في العيش على أرضه، مع محاولة إلصاق تهمة الإرهاب بالفلسطينيين، ليس لسبب سوى لأنهم يدافعون عن أرضهم ووطنهم ضد الاحتلال الصهيوني، متجاوزة في ذلك عن أفعال التطهيـر العرقـي والمجـازر التـي ارتكبتها، ولا تـزال، بحقهم، إضافة إلـى الانتهاكات المتكررة في الأراضي الفلسـطينية المحتلة وضد المقدسـات الإسـلامية والمسـيحية، خاصة المسـجد الأقصى المبارك وكنيسـة القيامة، بالتزامن مع محاولات إحكام طوق التهويد حول القدس المحتلة.

وقد واجهت الحركات الإسـلامية السياسـية (موضع الدراسـة) ضغوطا خارجية وداخليـة بهـدف التضييـق عليها وتحجيم دورها، تجسـدت جليا في حملات الاعتقال والملاحقـة التـي تعرضـت لهـا جماعـة الإخوان المسـلمين في مصر، وفـي مطالبات لبنانية لنزع سلاح حزب الله وسلاح المقاومة، وفي تضييق النظام الأردني على نشاط وتحـرك جماعـة الإخـوان المسـلمين وجبهة العمل الإسـلامي فـي الأراضي الأردنية، وفي محاصرة النظام السـوري لنشـاط الإخوان المسـلمين وإبقاء عدد كبير من قياداتها وكوادرها في الخارج واسـتمرار العمل بالمرسـوم الاسـتثنائي الصادر عام 1980 الذي ينص على «إعدام كل من ينتمي إلى تلك الجماعة المحظورة»[3]، فيما واجهت حركة

(1) Wallter Laqueur, A History of Zionism, New York, Schoshen Books, 1976, p.p.338–349.

(2) سعدي، مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام، مرجع سابق، ص 28.

(3) جريدة القدس العربي، لندن، 6/ 5/ 2008.

حماس، كبقية الشعب الفلسطيني في قطاع غزة، حصارا دوليا خانقا بعد فوزها في انتخابات المجلس التشريعي عام 2006 وتشكيلها الحكومة ثم سيطرتها على القطاع في منتصف حزيران (يونيو) عام 2007، مما يشكل محددا لعملها ولتحركها[1]، دون أن يلغي ذلك حالة التعاطف والتأييد الواسعة التي حظي بها الشعب الفلسطيني وحركة حماس من شعوب دول العالم أثناء العدوان على القطاع، والتي أخذت صورا عديدة، من التظاهرات والاحتجاجات التي عمت دولا غربية عديدة، إلى تسيير القوافل الغذائية والطبية إلى القطاع عن طريق مصر، وزيارة الوفود إليها.

وقد برز من بين ثنايا الحصار المحكم على قطاع غزة، والإغلاق المتكرر للضفة الغربية والقطاع الذي شرذم الاقتصاد الفلسطيني وألحق بالأراضي المحتلة خسائر تقدر بنحو 3 مليارات دولار[2]، مصحوبا بتشديد الخناق الإسرائيلي والدولي على حركة حماس، بعض التساؤلات حول مدى قدرة الحركة على الصمود، في ظل القيود والعوائق السياسية القائمة، والبيئة الدولية المعادية لثوابتها الإستراتيجية، وضغوط قطع المساعدات، والتوافق العربي على خيار التسوية السلمية نهجا لحل الصراع في إطار المبادرة العربية للسلام، مما قد يجبرها على تغيير إستراتيجيتها بأخرى بديلة أو التمسك بمواقفها الثابتة أو القبول بالتنازل عن السلطة والعودة إلى مواقعها النضالية فقط[3]، غير أن الحركة تؤكد دوما التمسك بالجهاد وبالحقوق الوطنية والأرض، ورفض اتفاقية أوسلو لأنها تعطي الحق المزعوم لليهود في فلسطين، ومعارضة الاعتراف بالكيان المحتل، معتبرة أن طرح أفكار حول خيار الحزب الإسلامي السياسي أو الحزب الديمقراطي الذي لا يرفع الشعارات الإسلامية، ليس مطروحا عند الحركة التي ترى ضرورة تركيز النشاط الذي يقود في النهاية إلى طرد المحتل من أرض فلسطين، خطوة على طريق الدولة الإسلامية، بوصفها إستراتيجية على المدى البعيد، ومرحليا قد تدعم الحركة بعض الجمعيات والمؤسسات والأحزاب،

---

(1) بلال الشوبكي، التغيير السياسي من منظور حركات الإسلام السياسي: «حماس» نموذجا، رام الله، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية «مواطن»، 2008، ص 111-114.

(2) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2009، نيويورك، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2009، ص 18-19.

(3) أبو بكر الدسوقي، «الموقف الدولي وإستراتيجية حماس البديلة»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 164، نيسان (أبريل) 2006، ص 124-125.

أو التحالف معها[1]، فيما يؤكد رئيس المكتب السياسي لحركة حماس خالد مشعل أن «الحركة لن تتنازل عن الحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني وعن أي شبر من أرض فلسطين، وعن مواصلة النضال من أجل تحقيق هدف العودة والتحرير، ولن يتم الاعتراف بدولة تسرق الأرض وتنكر الحقوق الوطنية، فإذا كانت إسرائيل مستعدة لقبول هدنة طويلة الأمد، فإن الحركة على استعداد للتفاوض معها، عبر وسيط ثالث، ووقف العمليات الاستشهادية إذا أوقف العدو عمليات الاغتيال المستهدف»[2]، في وقت ترى فيه الحركة أن «مشروع الاحتلال والهيمنة الأمريكية على المنطقة يتراجعان مقابل تقدم المشروع الإسلامي»[3].

## ثانيا: المجالات الإقليمية والعربية والإسلامية:

تجد الحركات الإسلامية السياسية، خاصة حركة حماس، في المجالات الإقليمية والعربية والإسلامية مصدر قوتها وضعفها في آن معا. ونجد التأثير الفاعل للمجال الإقليمي جليا في موقف تركيا الداعم للشعب الفلسطيني والمقاومة والمناهض للعدوان الإسرائيلي ضد الشعب الفلسطيني. وقد ظهر ذلك بوضوح أثناء العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة 2008/ 2009، عند إعلان تركيا رفضها للعدوان والحصار، وانسحاب رئيس الوزراء رجب طيب أردوغان من المنتدى الاقتصادي العالمي في دافوس الذي عقد في (29/ 1/ 2009) وقراره عدم العودة إليه مجددا بسبب مقاطعة مدير الجلسة وعدم منحه الوقت الكافي للحديث، متهما سلطات الاحتلال الإسرائيلي أثناء الجلسة «بارتكاب جرائم ضد الإنسانية في غزة»[4]، فيما رفض التهديدات الإسرائيلية المتكررة بشن عدوان جديد على القطاع، وتوعد بأن أنقرة «لن تقف مكتوفة الأيدي إذا أعادت إسرائيل حرق غزة مرة أخرى»، محذرا من أن «إسرائيل تشكل خطرا على الإقليم»[5]. ويتناغم الموقف التركي الرسمي مع الموقف الشعبي حينما خرجت المظاهرات لنصرة الشعب الفلسطيني مطالبة بالتحرك لوقف العدوان وفك الحصار. ويشكل هذا الموقف

(1) الفالوجي، درب الأشواك: حماس.. الانتفاضة.. السلطة، مرجع سابق، ص 346-356.
(2) جريدة القدس العربي، لندن، 31/ 1/ 2006.
(3) جريدة فلسطين، غزة، 18/ 9/ 2008.
(4) جريدة القدس العربي، لندن، 30/ 1/ 2009.
(5) جريدة الحياة الجديدة، رام الله، 6/ 4/ 2010.

مصدر قوة ودعم لحركة حماس في مقاومتها ضد الاحتلال، خاصة في ظل ما تمثله تركيا من قوة لا يستهان بها في الإقليم وفي الدول الإسلامية.

كما يشكل الموقف الإيراني مصدرا مساندا وداعما للحركات الإسلامية السياسية، بحكم امتداد العلاقات لبعض تلك الحركات، خاصة الجهاد الإسلامي وحماس، والعقائدية والفكرية بالنسبة لحزب اللّٰه، مع طهران، وهو أمر لا تنفيه تلك الحركات[1]. وقد واصلت إيران دعم حركة حماس، وحركات المقاومة، والتأكيد على شرعيتها واستمرارها، والمطالبة بفك الحصار عن قطاع غزة، منتقدة الحكومة المصرية السابقة لاستمرارها في إغلاق معبر رفح أثناء العدوان الإسرائيلي على القطاع، مما أعاد التوتر الشديد في العلاقات بين البلدين، فيما لا تنفك إيران عن التحذير من الخطر الإسرائيلي ورفض عدوانه ضد الشعب الفلسطيني، والمطالبة بإزالة كيانه المحتل[2].

غير أن هذا الأمر يختلف عند النظر إلى حالة الدول العربية والإسلامية الأخرى، في ظل العجز العربي الرسمي عن التأثير في مجريات أحداث القضية الفلسطينية، مما أثر على الخلافات بين فتح وحماس، وانعكس على ما يعرف بمعسكري «الاعتدال» و«الممانعة»، حيث تلعب مصر دورا رئيسيا في علاقتها مع القضية الفلسطينية، فيما شهد الموقف الأردني من القضية الفلسطينية تطورا هاما نحو إعادة الاتصالات مع قيادات في حركة حماس، لأول مرة بعد انقطاع دام حوالي تسع سنوات (ما لبثت أن انقطعت مجددا)، وحدوث تناغم بين الموقف الرسمي والشعبي من العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة ودعم الشعب الفلسطيني في القطاع وإدانة الممارسات العدوانية الإسرائيلية في الأراضي المحتلة والانتهاكات المتكررة ضد المقدسات والأوقاف الإسلامية، خاصة المسجد الأقصى المبارك، ورفض المشاريع الإسرائيلية الداعية إلى ما أطلق عليه «الوطن الأردني البديل»، وذلك تزامنا مع استمرار الدعم الرسمي لمسار التسوية واتباع سياسة دول الاعتدال العربي من السلطة الفلسطينية. وبينما قادت سورية معسكر الممانعة الداعم للمقاومة الفلسطينية مقابل معسكر الاعتدال العربي، فقد تزايدت مطالبات المملكة العربية السعودية لحركتي فتح وحماس بالمصالحة وتحقيق الوحدة الوطنية، بعد فشل اتفاق مكة الذي عقد برعايتها في شباط

---

(1) جريدة القدس العربي، لندن، 26/ 7/ 2009.

(2) جريدة القدس العربي، لندن، 2/ 8/ 2008.

(فبرايـر) 2007 فـي إنهاء الانقسـام، الذي احتدت وتيرتـه في منتصف حزيران (يونيو) مـن نفـس العـام باندلاع الاشـتباكات بين الحركتين التي أسـفرت عن سـيطرة حماس علـى قطـاع غـزة. بينمـا لم يخرج موقف دول العالم الإسـلامي عن إطار دعم القضية الفلسـطينية عبر المواقف والتصريحات المتعاطفة مع الشـعب الفلسـطيني، والرافضة للانتهاكات الإسـرائيلية. بينما أظهر العدوان الإسـرائيلي الأخير على قطاع غزة مدى تفاعـل الشـعوب العربيـة والإسـلامية مع القضية الفلسـطينية، حيث كانـت التظاهرات والاعتصامات وحملات جمع التبرعات مؤشرات على مركزية هذه القضية في الوجدان العربي الإسـلامي، فضلا عن أن الشـعوب العربية والإسـلامية لا تزال ترفض وجود الكيان الإسـرائيلي وتناهض فكرة التطبيع معه، فاقتصرت العلاقة معه على المسـتوى الرسـمي لبعض الدول فقط، دون أن يسـهم مسـار التسـوية في تقبل وجوده أو إسقاط المطالبة بالحقوق الفلسـطينية العربية المشـروعة بزعم التقادم، مما يشـكل عاملا مؤثرا لجهة تعضيد ودعم موقف حماس، أسوة بالحركات الإسلامية السياسية، من الصراع، ومتأثرا بالمواقف المبدئية والثابتة لتلك الحركات تجاه قضايا الصراع.

وفـي ضـوء المعطيـات السـابقة، فإن المجال الإقليمي يشـكل عامل تقييد وتأثير سـلبي للكيان الإسـرائيلي، ولحركاته الدينية السياسـية، بالنظر إلى موقف إيران وتركيا المناهـض لإسـرائيل والداعـم للمقاومـة، وهمـا من الـدول التي تتمتـع بالثقل والوزن السياسـي المهـم فـي المنطقـة، فيما يشـكل المجال العربي الإسـلامي، على مستوى الأنظمـة، عامـلا غيـر مؤثر على الكيان الإسـرائيلي، ولكنـه، رغم ضعفه وعجزه، ليس مسـاحة رحبة للتحرك الإسـرائيلي داخلها، فلا تزال الجامعة العربية تتمسـك بالمبادرة العربية للسـلام، التي رفضتها إسـرائيل بداية، ومن ثم عدتها «مجرد أفكار للتفاوض»، مطالبة «بإخراج حق العودة منها»[1]، بينما يشـكل هذا المجال على المسـتوى الشـعبي عاملا محددا ومقيدا لسلطات الاحتلال.

## ثالثا: العامل المحلي الداخلي

يشـكل العامـل الداخلـي مصدر قوة وتأثيـر كبيرين للكيان الإسـرائيلي، وبالتالي لحركاته الدينية السياسية، حيث تجد «لاءات» الانسحاب من حدود الرابع من حزيران

(1) جريدة القدس العربي، لندن، 12/ 3/ 2007.

(يونيـو) 1967 وتقسـيم القـدس وحـق العودة وإزالة المسـتوطنات، موضع إجماع بين التيارات اليسـارية واليمينية والدينية، بينما تدور الخلافات بينهم حول الشـكل وليس المضمـون فـي القضايـا المتعلقـة بالصـراع العربي-الإسـرائيلي، حيـث تشـكل البيئـة الداخلية هنا عاملا داعما ومؤيدا لمواقف الحركات الدينية السياسـية المتشـددة تجاه الحقوق الفلسطينية العربية المشروعة.

غير أن هذا الأمر يختلف في الساحة الفلسطينية التي تشهد استقطابا بين خطاب التسوية والمقاومة، وسط وضع فلسطيني داخلي يتسم اليوم «بالبوصلة المفقودة»، وفق وصف التقرير الإسـتراتيجي الفلسـطيني للعام 2008[1]، وذلك بسـبب تكرس الانقسام بيـن حركتـي فتـح وحمـاس وحكومتي رام الله وغزة، الذي لم يكن مجرد صراع على السلطة، وإنما انعكاسا لخلاف سياسي عميق واختلافا بين رؤيتين حول طريقة تناول المشروع الوطني، لم تتمكنا حتى الآن من التوافق على قضايا جوهرية مرتبطة بمساري التسوية والمقاومة، وبالاعتراف «بإسرائيل» و«بحقها» في الأرض المحتلة سنة 1948، وقد يطول الأمر بانتظار أن تتوافق الرؤيتان أو أن يحسم الأمر لأحدهما. فيما تستمر حكومة سـلام فياض في إدارة السـلطة في الضفة الغربية، في ظل التنسـيق الأمني مع سـلطات الاحتلال، وفتح المجال أمام جنرالات الإدارة الأمريكية لما يسـمى «تطوير وبناء» أجهزتها الأمنية، بما يتوافق واستحقاقات خريطة الطريق ومتطلبات الدور الأمني لإدارة الحكم الذاتي، فكفت يد الفلسـطينيين ولاحقت المقاومة، لكنها لم تنجح في الحصـول علـى أدنـى تعهـد من الإسـرائيليين بكف أيديهـم عن الاسـتيطان ومصادرة الأراضي والتهويد والاعتقالات والاغتيالات. بينما وقعت حكومة إسـماعيل هنية في قطاع غزة أسيرة بين الحصار والموت البطيء، أو السقوط والتهميش وربما الاجتثاث إذا ما قدر لبرنامج أوسـلو وخريطة الطريق العودة لإدارة القطاع، في وقت هدف فيه الحصار إلى كسر الإرادة والتركيع، وفرض الشروط الإسرائيلية والأمريكية على الشعب الفلسطيني، فكان استمرار حماس في التسلح والإعداد لمواجهة الاجتياح الإسرائيلي، دليلا على إصرارها على الصمود وإنجاح خط المقاومة الذي تتبناه. وقد أدى «فقدان الاتجـاه» و«ضيـاع البوصلة» في قيادة المسـار الوطني الفلسـطيني، وتعارض برنامجي

(1) التقرير الإستراتيجي الفلسطيني للعام 2008، تحرير محسن صالح، بيروت، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2009.

وأسلوبي القيادة في رام الله وغزة، إلى محصلة سلبية أثرت على المشروع الوطني الفلسطيني. وقد استفادت سلطات الاحتلال من استمرار الانقسام في متابعة عدوانها على الشعب الفلسطيني[1]. بينما لم تنجح جلسات الحوار الوطني الشامل التي جرت في القاهرة على فترات متقطعة منذ فوز حماس في انتخابات «التشريعي» عام 2006 ومن ثم سيطرتها على القطاع عام 2007، في إنهاء الانقسام بين حركتي فتح وحماس وتحقيق الوحدة الوطنية، إلى أن وقّع اتفاق المصالحة في القاهرة في 4/ 5/ 2011، مما أضر بالمشروع الوطني، وشكل محددا سلبيا لحركة حماس.

ولكن في المقابل، فإن الممارسات العدوانية الإسرائيلية المتصاعدة ضد الشعب الفلسطيني وإنكاره للحقوق الوطنية وحصاره المطبق على قطاع غزة وانتهاكاته واجتياحاته المتكررة للضفة الغربية وملاحقة المقاومة واعتماد سياسة القتل والاغتيال والتوسع الاستيطاني وتهويد القدس المحتلة والاعتداء على المقدسات الإسلامية، خاصة المسجد الأقصى المبارك، يشكل عامل التفاف حول المقاومة، وفي مقدمتها حماس، ولمشروعها النضالي ضد الاحتلال من أجل دحره وتحرير الأرض وتقرير المصير، وبالتالي عاملا مساندا لمواقف الحركة وخطابها ومنهجيتها. وينسحب ذلك الأمر على حزب الله، في ظل الانتهاكات والخروقات الإسرائيلية المستمرة للأراضي والأجواء اللبنانية، على وقع التهديد المتكرر لشن عدوان جديد عليها، رغم السجال الداخلي حول سلاح المقاومة، غير أن الرئيس اللبناني ميشيل سليمان حسمه حينما أكد (في 30/ 3/ 2010) أن «الحاجة إلى مقاومة حزب الله لا تزال ملحة»، وأن «أي كلام يصدر خارج هذه الحاجة إلى المقاومة ليس أكثر من حديث استهلاكي ولا أهمية له»[2].

*** تحديد السيناريوهات:**

وفي ضوء ما سبق، واستنادا إلى ما تم بحثه في فصول الدراسة السابقة، فإن محاولة وضع سيناريوهات لمصير الصراع العربي-الإسرائيلي في ضوء تأثير الحركات الدينية السياسية، يقود إلى سيناريوهات ثلاثة أساسية وهي: سيناريو تصاعد الصراع

(1) أنتوني كوردسمان، «المعاني الاستراتيجية الضمنية للأزمة الفلسطينية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 341، تموز (يوليو) 2007، ص10.

(2) جريدة السفير، بيروت، 31/ 3/ 2010.

لجهة تعقيد التوصل إلى تسوية سلمية، وسيناريو تغيير الأوضاع الراهنة لجهة حل الصراع العربي-الإسرائيلي، وسيناريو التوصل إلى اتفاق تسوية للصراع، وهي في المحصلة تراوح بين الممكن، والمحتمل، ولكنه البعيد. غير أن ذلك يعتمد في الأساس على طبيعة ودرجة التحولات داخل طرفي صراع مركزي مستمر وممتد، سواء في الداخل الفلسطيني والعربي أم الإسرائيلي، وفي ظل بيئة إقليمية ودولية معينة.

## أولا: احتمالات تصاعد الصراع لجهة تعقيد التوصل إلى تسوية سلمية للصراع العربي-الإسرائيلي.

ينبى هذا السيناريو على افتراض أساسي مؤداه أن وتيرة الصراع تتجه نحو التصاعد لجهة تعقيد التوصل إلى تسوية سلمية، وهو يعني، بشكل أو بآخر، استمرار الأوضاع الراهنة من حيث الرفض الإسرائيلي للانسحاب إلى حدود الرابع من حزيران (يونيو) عام 1967، ورفض تقسيم القدس وحق عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم وأراضيهم التي هجروا منها بفعل العدوان الإسرائيلي عام 1948، تزامنا مع التوسع الاستيطاني، وتهويد القدس المحتلة وسياسة القتل والاغتيالات ومصادرة الأراضي وهدم المنازل والمضي قدما في الاعتداءات على المقدسات الإسلامية والمسيحية في الأراضي الفلسطينية المحتلة، والحديث عن «دولة فلسطينية» منقوصة السيادة ومنزوعة السلاح لا تخرج عن أسر حكم ذاتي يسيطر على السكان دون الأرض، مع تواصل بناء جدار الفصل العنصري وشق الطرق الالتفافية، مما لا يبقي معه أي إمكانية لقيام دولة فلسطينية متصلة جغرافيا، وذلك في ظل بقاء حضور وتأثير الحركات الدينية السياسية في كلا الجانبين الفلسطيني العربي والإسرائيلي، واستمرار حالة التجزئة والضعف العربي والإسلامي، واختلال موازين القوى لصالح الكيان الإسرائيلي، والانحياز والدعم الأمريكي المفتوح له، إذ من شأن تلك العوامل أن تقود إلى تصعيد الصراع وليس تسويته، مع ضرورة الأخذ بالاعتبار جملة معطيات تتعلق بطبيعة الكيان الإسرائيلي نفسه، وأخرى تتصل بالحقوق الوطنية الفلسطينية المشروعة في التحرير وتقرير المصير.

## ثانيا: احتمالات حل الصراع العربي-الإسرائيلي.

يتداخل سيناريو حل الصراع العربي-الإسرائيلي مع سابقه، وقد يكون من نتائجه في مرحلة زمنية لاحقة، ولكنه ينى على تغيير الأوضاع الراهنة لجهة استمرار المقاومة

وتحقيق الدعم العربي والإسلامي لها، وتحقيق الوحدة الوطنية الفلسطينية، والتنسيق والتقارب العربي، في ظل بيئة دولية متغيرة نحو التعدد القطبي، وهو سيناريو ليس مستحيل التحقيق، ولكن قد يصعب تحققه في ظل الحال الراهن.

وفي ضوء ما سبق، فإن هذا السيناريو يشترط لتحقيقه استمرار المقاومة الفلسطينية واللبنانية، وتحقيق الدعم العربي والإسلامي لها، وتنامي دور الحركات الإسلامية السياسية في فلسطين المحتلة وفي دول المواجهة العربية (موضع الدراسة) والتي هي بمنزلة عمق عربي وإسلامي للمقاومة الفلسطينية واللبنانية، مقابل تراجع حضور ودور الحركات الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي، وإحداث تغيير في هيكل النظام الدولي من الأحادية الأمريكية إلى نظام دولي متعدد الأقطاب، وتغيير طبيعة النظام الدولي من الهيمنة الأمريكية إلى التنافسية الدولية، قد تمارس فيه روسيا والصين والاتحاد الأوروبي دورا فاعلا في العملية السلمية، الأمر الذي يفضي إلى توازن دولي في المنطقة العربية بما يحول دون استمرار الهيمنة الإسرائيلية، تزامنا مع حدوث تغييرات في عدد من الدول العربية والإسلامية، خاصة الفاعلة منها في الصراع العربي-الإسرائيلي، واتجاهها نحو دعم المقاومة الفلسطينية واللبنانية، مما قد يؤدي إلى كسر موازين القوى في المنطقة، وإفلات إيران من الحصار الأمريكي والدولي، وإنتاج السلاح النووي بما يحدث توازنا نوويا مع إسرائيل، شريطة تحسين العلاقات بين إيران ودول عربية معينة وفاعلة في الصراع، وحدوث تفاعلات جديدة في ظل تغييرات محتملة في بعض الأنظمة العربية، أي بين إيران وبعض الدول الفاعلة في الصراع مثل مصر والسعودية لدعم التحالف الإيراني السوري اللبناني، واتجاه النظام العربي نحو التنسيق الفاعل على طريق تحول تدريجي لتحقيق الوحدة العربية، رغم فرص تحققه القليلة في الأجل المنظور في ظل واقع التجزئة والتشرذم، مع اتجاه الدول العربية لتحرك نشط في العلاقات مع دول قد تحقق مكانة هامة وفاعلة في النسق الدولي، مثل الصين وألمانيا، وذلك من أجل حل الصراع بإزالة أسبابه، بما يؤدي إلى دحر الاحتلال الإسرائيلي من الأراضي الفلسطينية والعربية المحتلة، وعودة اللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم وأراضيهم التي شردوا منها بفعل العدوان الإسرائيلي عام 1948، ونيل الاستقلال وتقرير المصير في كامل أرض فلسطين التاريخية.

## ثالثا: احتمالات التوصل إلى اتفاق تسوية الصراع العربي-الإسرائيلي

يبنى هذا السيناريو على افتراض التوصل إلى اتفاقات تسوية جزئية وليس حلا دائما وشاملا وعادلا للصراع، وذلك في ظل تراجع دور وحضور الحركات الإسلامية السياسية، وفي ظل إحكام طوق التضييق على حركة حماس من خلال إحكام قبضة الحصار والعزلة والإغلاق، مما قد يدفعها إلى التراجع عن خط المقاومة لصالح الانخراط في العملية السياسية والقبول بالتسوية والتخلي عن السلطة في غزة، مقابل انغماس حزب الله في إشكاليات الشأن الداخلي اللبناني والضغوط المفروضة عليه لنزع سلاحه، على وقع التهديدات الإسرائيلية المتكررة بشن عدوان جديد على الأراضي اللبنانية، ليس مستبعدا تنفيذه، وبقاء الضعف العربي الإسلامي على حاله مع تمسك جامعة الدول العربية بخيار المبادرة العربية للسلام، مقابل حل الحكومة الائتلافية الإسرائيلية الحالية، في ظل تنفيذ ليبرمان لتهديده بالانسحاب من الائتلاف بسبب معارضته لوقف الاستيطان، وإجراء انتخابات مبكرة قد تأتي بالعمل أو بكاديما على رأس الحكومة، وتقليص وجود الحركات الدينية السياسية فيها لعدم الاصطدام بموقفها الرافض من التسوية، والتوجه نحو اتفاق فلسطيني-إسرائيلي لن يخرج عن إطار التسويات المطروحة راهنا، مثل خريطة الطريق أو وفق ما اقترح في عهد رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق إيهود أولمرت من انسحاب إسرائيلي من جزء من الأراضي المحتلة عام 1967 مع الاحتفاظ بالكتل الاستيطانية الكبرى، على أن يتم تبادل للأراضي، وبقاء اللاجئين في أماكن وجودهم، أو عودة عدد منهم إلى الدولة الفلسطينية المستقبلية أو أن تحل قضيتهم في إطار ما يتم الاتفاق عليه من مساحات الأراضي المتبادلة، مع سيادة فلسطينية على الجزء العلوي من المسجد الأقصى وسيادة يهودية على جزئه الأسفل تمهد لاحتلاله، أو أن تؤجل قضية القدس الشائكة إلى مرحلة لاحقة حتى لا توضع العراقيل أمام أي اتفاق بين الجانبين. ويقارب ذلك المقترح ما سبق أن طرحه شارون بانسحاب إسرائيلي من 40٪ فقط من الأراضي المحتلة عام 1967، مع بقاء الكتل الاستيطانية الكبرى في إطار «دولة إسرائيل».

وقد يتم في إطار سيناريو «التسوية» التقدم في المسار السوري، خاصة في ظل الضغوط الممارسة على طهران بسبب البرنامج النووي الإيراني، مع فصل المسار السوري عن اللبناني، مما يسهل ممارسة الضغوط عليه لجهة تركه وحيدا أو الرضوخ

للقبول بإجراءات أمنية معينة تبقي شكلا من أشكال الوجود الإسرائيلي في الجنوب اللبناني.

وقد تلعب المحددات السابقة تأثيرها ودورها في هذا المجال، فقد يزداد الضغط الأمريكي على إسرائيل من أجل القبول بحل الدولتين في ظل حرص أوباما على تحقيق إنجاز على صعيد عملية السلام، وفي ظل توافق الدول الأوروبية على ضرورة حل الصراع بقيام دولة فلسطينية إلى جانب إسرائيل، بينما قد يؤدي تشديد العقوبات على إيران وإحكام الضغط الخارجي عليها إلى تحجيم دورها وتأثيرها على مسار الصراع، وقد تنجح إسرائيل في دفع الولايات الأمريكية وأوروبا وروسيا لضرب المفاعلات النووية الإيرانية في ظل استشعار تلك الدول لحجم مخاطر إيران النووية، فيما قد ينحسر الدور التركي لجهة الانشغال بالشأن الداخلي في ظل العلاقة المتوترة بين النظام والجيش التي امتدت إلى جهاز القضاء، وانشغال أنقرة بالانضمام إلى الاتحاد الأوروبي وبقضية الأرمن.

وتشكل تلك المحددات عامل قوة ودفع كبيرين تجاه التوصل إلى تسوية، بينما تعد تقييدا سلبيا لدور وتحرك الحركات الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي وفي فلسطين المحتلة ودول المواجهة العربية.

*** تحديد السيناريوهات البديلة وتحليلها وفرزها:**

قد تبرز سيناريوهات بديلة عن السابق، ولكنها متداخلة فيها بشكل أو بآخر، وتتمثل في:

- احتمال اندلاع انتفاضة فلسطينية ثالثة، وهو أمر ليس مستبعدا في ظل الممارسات العدوانية الإسرائيلية ضد الشعب الفلسطيني والاعتداءات المستمرة على المقدسات الإسلامية، والتوسع الاستيطاني وتهويد القدس، ومصادرة الأراضي وهدم المنازل، تزامنا مع إنكار سلطات الاحتلال للحقوق الوطنية المشروعة، ورفضه للحد الأدنى منها بعدم التعاطي مع المطلب الفلسطيني العربي بإقامة دولة فلسطينية على حدود الرابع من حزيران (يونيو) 1967 وعاصمتها القدس المحتلة ووقف الاستيطان وحق العودة، وتقويضه للجهود الأمريكية لاستئناف عملية السلام. وهنا من المتوقع أن تبرز حركتا حماس والجهاد الإسلامي عاملا محركا للدفع باتجاهها أو استمرارها، بما من شأنه أن يغير المعادلة ويغير الحقائق القائمة.

– احتمال قيام الدولة الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة عام 2011 وفق الطرح الذي تقدم به رئيس الحكومة في رام الله سلام فياض خلال حديث أدلى به لصحيفة هآرتس الإسرائيلية في 2/ 4/ 2010، حينما أشار إلى «الجهود المبذولة لتجهيز البنية التحتية لإقامة الدولة الفلسطينية عام 2011، واستيعاب اللاجئين الفلسطينيين داخلها»[1]، مما أثار ردود فعل غاضبة ورافضة لها. وقد تزامن ذلك مع تحرك فلسطيني للتوجه إلى الأمم المتحدة للاعتراف بالدولة الفلسطينية على حدود عام 1967 وبعضويتها الكاملة في المنظمة الأممية، وسط مساع أمريكية إسرائيلية لإفشاله. وبغض النظر عن مدى جدية تنفيذ تلك الخطوة أو نجاحها، يبدو أن هذا السيناريو بعيد عن الواقع ولا مجال لتحققه، في ظل الانقسام الفلسطيني القائم وتكريس الفصل بين قطاع غزة والضفة الغربية المحتلتين، وفي ظل المستوطنات المترامية في الضفة الغربية المحتلة وجدار الفصل العنصري، وإحكام قبضة التهويد حول مدينة القدس المحتلة، بينما يشكل إسقاط حق العودة بطرح استيعاب اللاجئين في الدولة الفلسطينية المستقبلية، مما يعني عدم عودتهم إلى ديارهم وأراضيهم التي هُجروا منها في عام 1948، موضع رفض فلسطيني وعربي. كما يحمل هذا المقترح محاذير الاعتراف «بيهودية الدولة»، مما يعني منحها الشرعية التاريخية الدينية وإسقاط حق العودة وحرمان المواطنين الفلسطينيين في الأرض المحتلة عام 1948، من حقهم في وطنهم.

– احتمال شن سلطات الاحتلال عدوانا جديدا على قطاع غزة، وهو احتمال وارد في ظل سعي الكيان الإسرائيلي لإنجاز الأهداف التي فشل في تحقيقها من وراء عدوانه على القطاع عام 2008/ 2009، بالقضاء على المقاومة وكسر الإرادة والصمود الفلسطيني وفرض الشروط الإسرائيلية بشأن التسوية، والإفراج عن الجندي الإسرائيلي الأسير لدى لجان المقاومة الشعبية الفلسطينية جلعاد شاليط بدون ثمن، مما من شأنه أن يغير المعادلة في المنطقة ويحول دون التوصل إلى تسوية.

– احتمال تحقيق المصالحة الفلسطينية وإنهاء الانقسام والفصل القائم بين قطاع غزة والضفة الغربية، وتفعيل منظمة التحرير وضم القوى والفصائل التي تقع خارجها، وفي مقدمتها حركتا حماس والجهاد الإسلامي، وإيجاد مجلس وطني جديد، وإجراء انتخابات رئاسية وتشريعية جديدة تشمل الأراضي المحتلة عام 1967، وتشكيل

(1) جريدة القدس، القدس المحتلة، 3/ 4/ 2010.

حكومة وحدة وطنية من القوى والفصائل الفلسطينية تقف خلف برنامج مقاومة الاحتلال والتصدي لممارساته العدوانية، وقد يتزامن ذلك مع مسار التفاوض الذي تتكفل به دائرة المفاوضات في المنظمة. ويعد مضمون هذا الاحتمال أسس مباحثات جلسات الحوار الوطني التي بدأت في القاهرة بعد فوز حماس في انتخابات المجلس التشريعي عام 2006 وتشكيلها الحكومة ومن ثم وقوع الخلافات بينها وبين فتح التي تطورت إلى اشتباكات أسفرت عن سيطرة حماس على قطاع غزة، ولكنها توقفت ثم استؤنفت في آذار (مارس) 2009، ثم توقفت مجددا بعد رفض حماس التوقيع على الورقة المصرية للمصالحة لمطالبتها بإيراد ملاحظات حول المقاومة، إلى أن جرى توقيع اتفاق المصالحة في 4/ 5/ 2011 بالقاهرة، وسط تشكيك باستمرارها بسبب تعثر تنفيذها. ورغم أن هذا الاحتمال هو المسار المرغوب، في ظل الانقسام الذي أضر بالمشروع الوطني وصب في خدمة الاحتلال، فإنه احتمال بعيد، على الأقل في المدى المنظور. فالخلاف بين فتح وحماس هو في الأصل خلاف فكري أيديولوجي، وخلاف بين مساري التسوية والمقاومة، ورغم إمكانية الجمع بين المسارين، على غرار ما حدث مع أغلب حركات التحرر الوطني، غير أن الحال يختلف في الساحة الفلسطينية، في ظل موقف حماس الرافض للتسوية والاعتراف بالكيان الإسرائيلي واعتمادها مسار المقاومة، مقابل مطالبة فتح والسلطة بتنفيذ حماس لشروط الاعتراف بإسرائيل وبالاتفاقيات التي وقعت معها سابقا ووقف المقاومة، محاكاة لشروط اللجنة الدولية الرباعية، وفي ظل أطراف خارجية تلعب دورا بارزا في الساحة الفلسطينية لجهة عدم تحقيق المصالحة، وفي مقدمتها سلطات الاحتلال الإسرائيلي.

*** تحديد السيناريوهات المختارة:**

في ضوء ما سبق، فإن الدراسة توصلت إلى ثلاثة سيناريوهات مختارة وهي: سيناريو تصاعد الصراع لجهة تعقيد التوصل إلى اتفاق تسوية سلمية للصراع العربي-الإسرائيلي، وسيناريو حل الصراع، وسيناريو التوصل إلى تسوية سلمية للصراع العربي-الإسرائيلي.

*** تحديد السيناريو المرجح:**

إن السيناريو الأول المبني على افتراض تصاعد الصراع لجهة تعقيد التوصل إلى اتفاق تسوية سلمية للصراع العربي-الإسرائيلي، يعد السيناريو المرجح.

في ضوء المعطيات السابقة، وبسبب طبيعة الصراع وتعقده وتعدد أبعاده وأطرافه، وطبيعة الكيان الإسرائيلي نفسه واتجاهه نحو المزيد من اليمينية المتشددة، وتأثير دور الحركات الدينية السياسية في كلا الجانبين الفلسطيني العربي والإسرائيلي، واستمرار المناهضة الإسرائيلية للحقوق الفلسطينية العربية المشروعة، وفي ظل الضعف العربي والإسلامي، واختلال موازين القوى لصالح الاحتلال الإسرائيلي، والانحياز الأمريكي لـه، فـإن ذلـك يعـزز ترجيح هذا السـيناريو الذي يتجه فيه مسـار الصراع إلى التصاعد لجهـة تعقيـد التوصـل إلـى تسـوية سـلمية. وهذا من شـأنه أن يعزز المحـور الرافض للتسوية والمُعول على استمرار المقاومة، وأن يخلق مزيدا من التوتر وعدم الاستقرار فـي المنطقـة، باسـتمرار الممارسـات العدوانيـة الإسـرائيلية فـي الأراضي الفلسـطينية المحتلة من حيث القتل والتنكيل ومصادرة الأراضي وهدم المنازل وبناء المستوطنات وتهويـد القـدس المحتلـة، واسـتمرار التضييـق والإغـلاق والحصـار علـى قطاع غزة، وتكـرار خروقـات طيـران الاحتلال الإسـرائيلي للأجواء اللبنانيـة، وخلقه أجواء التوتر على الجبهات اللبنانية والسـورية أو الإيرانية، مما يؤدي إلى اسـتمرار المقاومة، دون استبعاد اندلاع انتفاضة فلسطينية ثالثة في ظل تلك الأوضاع المتردية، إلى حين تغيرها.

غير أن غلبة نهج المقاومة في لبنان وفلسطين لا يتحقق إذا لم يواكبه فشل المشروع الأمريكي الصهيوني في المنطقة، وثبات المقاومة والانتفاضة في فلسطين ضد الاحتلال الإسرائيلي، وصمود المقاومة اللبنانية في وجه العدوان الإسرائيلي، وصمود سورية في مواجهة الضغوط المتصاعدة عليها، فيما سـيترك انتصار المقاومة في لبنان وفلسـطين تفاعلاتـه علـى تلـك الجبهـات، كما سيشـكل قـدوة للجماهير العربيـة للتصدي لواقع الاسـتبداد والظلم والاحتلال. ولكن ذلك مرهون بنجاح المقاومة، وبالدعم والإسـناد العربي الإسلامي لها، وعدم الانزلاق إلى صراعات داخلية، والتصدي لمحاولات نزع السـلاح، إضافة إلى نجاح التحالف العربي والإقليمي، الذي تشـكل المقاومة اللبنانية والفلسـطينية جزءا هاما منه، في وضع إسـتراتيجية شـاملة لمجابهة المشروع الأمريكي الصهيوني في المنطقة، والتصدي للطبيعة العنصرية التوسـعية للاحتلال الإسـرائيلي[1].

وقـد عـزز صمود وثبات الشـعب والمقاومة اللبنانيـة، خاصة حزب اللّه، ضد العدوان

(1) معن بشور، «التداعيات على لبنان»، في ملف «الحرب الإسرائيلية على لبنان وتداعياتها»، مرجع سابق، ص 29-32.

الإسـرائيلي عـام 2006 مـن ثقافـة المقاومـة وآلياتها في مواجهة المشـروع الصهيوني، الـذي جـاء بالتزامـن مع اندلاع الانتفاضة الفلسـطينية في أيلول (سـبتمبر) 2000. فيما أثبت العدوان الإسرائيلي أن التعايش والسلام مع إسرائيل ينطوي على درجة عالية من درجات تهديد الأمن، حيث يمتلك الاحتلال قوة عسكرية يقرر توظيفها لإحداث أعلى درجـة مـن درجـات التدميـر، ويتحين الفرصـة للإجهاز على الـدول المجاورة متذرعا بأي حجة، مما يعني أن إدارة الصراع مرشـحة في المنظور العربي لمزيد من التعقيد بعـد أن أثبـت حـزب اللّـه نجاحه في تبني أسـلوب حرب العصابات، فيما دفع صمود المقاومـة فـي الحـرب بقطاعات واسـعة من الداخل الإسـرائيلي وبقواه السياسـية إلى الاتجاه يمينا، تكلل بصعود نجم نتنياهو، أي أن الاتجاه إلى التشـدد يمكن أن يكون موجودا عند الطرفين بما يرشح الصراع لمزيد من التصعيد والعودة إلى الجذور. وقد يتم التوصل إلى اتفاقات جزئية، ولكن التقدم على طريق تسوية شاملة للصراع، حسب المطلب العربي الرسـمي المدرج في إطار المبادرة العربية للسـلام، يسـتدعي حدوث عمليـات تاريخيـة أكثـر تعقيدا بكثير من تلك التي انطوت عليها المعركة الأخيرة، مما يفضي إلى إحداث نقلة نوعية في توجهات الرأي العام والقوى السياسية في إسرائيل، لإدراك استحالة هزيمة العرب إستراتيجيا وإبعادهم من معادلة الصراع، ومن ثم ضرورة التوصـل إلـى تسـوية متوازنـة معهم تنطوي على «تنازلات» حقيقية ليسـت كتلك التي يحلـو لهـم وصفهـا بأنهـا مؤلمـة لتبرير تشـددهم[1]، غير أن الاحتلال الإسـرائيلي غير مستعد للتوصل إلى تلك التسوية أو تقديم أي مقابل بشأنها.

وفـي ظـل الخلـل الراهن في ميزان القوى العربي-الإسـرائيلي الذي يحول حتى الآن دون التوصل إلى تسوية الصراع، تبرز أهمية بناء عناصر القوة الفلسطينية-العربية وتوظيفها ضد الاحتلال الإسـرائيلي، فللقوة والنضال أشـكالهما ووسائلهما المختلفة. إن تجارب التحرر الوطني كافة بدأت جميعها في ظل خلل فادح لموازين القوى بينها وبين خصومها الاستعماريين، ولأمر ما صمدت وطورت من أساليبها وعمقت إيمانها بقضيتهـا وخرجـت مـن المحن منتصرة محققة لأهدافهـا، ومنها تجربة التحرر الوطني في جنوب أفريقيا وفيتنام والجزائر، بعدما نجحت في رفع تكلفة العملية الاستعمارية

(1) أحمد يوسف أحمد، «التداعيات العربية»، في ملف «الحرب الإسرائيلية على لبنان وتداعياتها»، مرجع سابق، ص 50-51.

ماديا وبشـريا إلى حد لم يعد ممكنا للقوة الاسـتعمارية تحمله سياسـيا فاضطرت إلى تغيير توجهاتها، أو عجزت عن ذلك فحدث التغيير في داخلها لينتهي النضال التحرري في كل الأحوال بتحقيق غاياته، ولن تكون حركة التحرر الفلسطيني، في تطورها عبر الزمن، استثناء من قانون التحرر الوطني الذي يشير إلى حتمية بلوغها لأهدافها مهما مرت الأعوام أو تعاظمت التضحيات[1]. إن الصراع لن يحل أو يسوى في ظل موازين القـوى الحاليـة، ممـا يتطلـب وضع إسـتراتيجية عربية تأخذ بالاعتبار الدعم والإسـناد العربي والإسـلامي[2] لمبدأ المقاومة المشـروعة ضد الاحتلال بكل الوسـائل الممكنة والمناسـبة، لإجباره على الانسـحاب من الأراضي المحتلة، فالمجتمعات الاسـتيطانية التـي ترتكـز علـى وسـائل القـوة العسـكرية لفـرض الأمـر الواقع لا يمكـن أن تجري مراجعة لسياستها دون زيادة كلفة هذه السياسات عليها من النواحي المادية والمعنوية والسياسية والبشرية، وهذا ينطبق على الكيان الإسرائيلي بسبب أيديولوجيته الصهيونية العنصرية، مع ضرورة إيلاء العمل السياسـي والدبلوماسـي الأهمية اللازمة من خلال اسـتهداف الـرأي العـام العالمـي وجلب التعاطـف الدولي لنصرة الحقوق الفلسـطينية وكبح الممارسة الإسرائيلية العدوانية، وإحداث شرخ في الداخل الإسرائيلي وزعزعة استقراره من النواحي السياسية والاقتصادية والأمنية[3].

في المقابل تجد الدراسة أن تحقيق سيناريو حل الصراع العربي-الإسرائيلي ليس مسـتحيلا، ولكن قد يصعب تحققه اليوم بسـبب طبيعة الاحتلال نفسـه وتعقد الصراع وتعـدد أبعـاده وأطرافـه، وارتهانه بجملة متطلبات وظـروف قد تحتاج لأكثر من الفترة الزمنية المحددة بالدراسـة، إذ يتطلب الاسـتعداد له عبر اسـتمرار المقاومة الفلسـطينية واللبنانية، وتحقيق الدعم العربي والإسلامي لها، والتصدي لمحاولات الإجهاز عليها وإجهاضها، وإنجاز الوحدة الوطنية الفلسطينية، ووضع إستراتيجية عربية إسلامية لإدارة الصراع وصولا إلى حله، وعدم الارتهان إلى حدوث تغييرات في النسق الدولي فقط، رغم أهميتها.

---

(1) أحمد يوسف أحمد، أربعون عاما من الصراع مع إسرائيل (1965– 2005)، مرجع سابق، ص 9.

(2) شفيق الغبرا، «رؤية إستراتيجية للسلام العربي-الإسرائيلي»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 124، نيسان (أبريل) 1996، ص 35.

(3) ماجد كيالي، «مقاومة الاحتلال الإسرائيلي: مقاربة سياسية بين التجربتين الفلسطينية واللبنانية»، مرجع سابق، ص 54.

إن اضطرار إسرائيل، تحت وطأة ضغوط دولية، إلى القبول بالانسحاب من الأراضي المحتلة إلى حدود الرابع من حزيران (يونيو) عام 1967 وإقامة دولة فلسطينية مستقلة وعاصمتها القدس الشريف، وإزالة المستوطنات، والتوصل إلى حل عادل متفق عليه بشأن قضية اللاجئين الفلسطينيين وفق القرار الدولي 194، حسب المطلب العربي الرسمي المدرج في إطار المبادرة العربية للسلام، والذي يشكل الحد الأدنى من الحقوق الفلسطينية المشروعة، أمر مشكوك فيه، ليس فقط بسبب المنطلقات الفكرية والمرتكزات الصهيونية التي يقوم عليها الكيان الإسرائيلي، بمختلف توجهاته اليسارية واليمينية والدينية، وإنما، أيضا، لأن القبول بها يحمل نذر نهايتها، فضلا عن تمسك الحركات الإسلامية السياسية بحق تحرير كامل أرض فلسطين، فيما تناهض حماس التسوية المتعارضة مع «المقدس» ومع فريضة الجهاد والتحرير، حتى لو قبلت مرحليا بالانسحاب من الأراضي المحتلة عام 1967، فإن ذلك لن يدفعها إلى الاعتراف بالكيان الإسرائيلي أو التطبيع معه، ولن يسقط حقها في المقاومة طالما بقيت الأرض الفلسطينية التاريخية تحت الاحتلال، إضافة إلى اختلال موازين القوى الحالية لصالح الكيان الإسرائيلي، والانحياز الأمريكي إلى جانبه. ومعنى ذلك أنه إذا تم التوصل إلى تسوية (ما) مهما كان شكلها ونطاقها فلن تحل الصراع ولن تنهيه، طالما استمر الوجود الاستيطاني الصهيوني في فلسطين، بنوازعه العنصرية والعدوانية والتوسعية، وبارتباطه العضوي بالقوى الغربية، حيث سيستمر الصراع بعد التسوية، لأن الأخيرة، إذا وافق الجانب الإسرائيلي بها، ستتم وفق المطروح راهنا في ظل رفض عربي لقبول إسرائيل، جزئيا على المستوى الرسمي وكليا على المستوى الشعبي والرأي العام العربي والإسلامي. وبالتالي، فإن حل الصراع، حسب رؤية الحركات الإسلامية السياسية، لن يتأتى إلا بزوال محقق للاحتلال تمسكا بوعد محتوم بالنصر، وفق ما ورد في نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، أي استنادا إلى ركيزة دينية لا تلغي الأبعاد الأخرى للصراع، مقابل رؤية، لا تختلف عن سابقتها في الهدف والوسيلة والمحصلة النهائية، تجد أن حل الصراع لن يتحقق في ظل الصهيونية بتقاليدها التاريخية الرئيسية، وإنما مع اليهود دون أيديولوجية صهيونية[1]، فانهيار

(1) محمد السيد سعيد، «الصراع العربي الإسرائيلي: تسوية دائمة أم مؤقتة»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 140، نيسان (أبريل) 2000، ص 70. وكذلك انظر: عبد الوهاب المسيري، «الإجماع الصهيوني حول الاستيطان آخذ بالتساقط»، مرجع سابق، ص 81-83.

إسرائيل، باعتبارها جيبا استيطانيا استعماريا احتلاليا، لن يتم إلا من خلال المقاومة الفلسطينية والدعم العربي والإسلامي لها، أي انهيارها كدولة وكنظام صهيوني مع بقاء اليهود للعيش في الدولة الفلسطينية القائمة على كامل الأرض المحتلة، بمعنى إزالة الإطار العنصري، كما حدث في جنوب أفريقيا حيث أصبح المستوطنون البيض جزءا من المجتمع الإنساني الجديد، مع الأخذ بعين الاعتبار التغيرات القائمة بين الحالتين. وذلك عبر إعلان إسرائيل (يوما ما) عن استعدادها لإلغاء قانون حق العودة الذي يجعل إسرائيل دولة «للشعب اليهودي» فقط وليس لكل مواطنيها، وإلغاء قوانين الوكالة اليهودية التي تدعم الجيب الاستيطاني، والقبول بحق عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى أراضيهم وديارهم التي شردوا منها، فالنهج الديمقراطي الذي يضمن المساواة بين الجميع يؤدي إلى إسقاط الإطار الصهيوني العنصري بما يندرج تحته من مقولات «الدولة اليهودية» واحتلال الأرض الفلسطينية، أي تطبيق إنشاء مجتمع جديد مبني على أسس إنسانية ديمقراطية يضم بين جوانبه اليهود الراغبين في البقاء مع الحفاظ على هويتهم الإثنية والدينية.

كما استبعدت الدراسة سيناريو التوصل إلى تسوية سلمية للصراع العربي الإسرائيلي، في ضوء المعطيات التالية:

إن هناك فرقا كبيرا بين مفهومي التسوية والسلام، فالتسوية قد تتم في ظل خلل في موازين القوة حين يتمكن طرف من فرض معظم شروطه، لكن التسوية المفروضة بالقوة ليست قابلة للدوام وتصبح معرضة للانهيار بمجرد تغير الموازين التي أفرزتها. أما السلام فلا يتحقق إلا بإزالة أسباب الصراع و/ أو القبول الطوعي لحل وسط يأخذ في الاعتبار حقوق ومصالح جميع الأطراف ويوفق بينها على نحو مبتكر. إن احتمالات التسوية لا تزال واردة لكنها تسوية لن تفضي إلى وضع حد للصراع، وإنما ستعمل فقط على تغيير نمط تفاعلاته وإدارته بوسائل وأساليب أخرى، فالفجوة لا تزال كبيرة بين شروط الحد الأدنى للتسوية المقبولة عربيا على الصعيد الرسمي، والتسوية كما تريدها إسرائيل أو كما تتصور أنها قادرة على فرضها. فإسرائيل حتى اليوم لم تقبل بالانسحاب رغم قبول الجانب الفلسطيني والعربي به وتخليهم عن مقولاتهم السابقة بتحرير كامل الأرض، فالتسوية التي يمكن أن تقبل بها في ظل موازين القوى الحالية لن تلزمها بالانسحاب إلى حدود الرابع من حزيران (يونيو) عام

1967[1]، فضلا عن رفضها لحق عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم وأراضيهم التي هجروا منها بفعل العدوان الإسرائيلي عام 1948 لأن القبول به يعني انهيارها وزوال الركائز التي قامت عليها.

ورغم كل المبادرات والطروحات، ورغم السياسات «الاسترضائية» التي قدمتها السلطة الوطنية الفلسطينية لإسرائيل، لم ينته الصراع، فما زال جوهره قائما دون حل، ولا يزال يدور حول الحقوق العربية المشروعة في الأراضي العربية المحتلة وأسس السلام العادل والشامل والدائم ومفهوم الأمن المتبادل. إذ لم يحرز المسار التفاوضي تقدما منذ انطلاقه بعد اتفاق أوسلو عام 1993 حتى اندلاع الانتفاضة الفلسطينية عام 2000، ومن ثم تجدد إحياء مساره في مؤتمر أنابوليس الذي عقد في 27/ 11/ 2007 في الولايات المتحدة بدعوة من الرئيس السابق بوش «الابن» لإحياء عملية السلام بعد سبع سنوات من الجمود وأكثر من خمسة عشر عاما من التعثر والتأزم، مرورا بسلسلة من المؤتمرات والاتفاقات، بدءا من مدريد 1991 وأوسلو 1993 وطابا 1995 وواي ريفر 1998-1999 ومن ثم كامب ديفيد 2000، وذلك عبر إطلاق عملية مفاوضات الوضع النهائي بين الجانبين الفلسطيني والإسرائيلي حول قضايا اللاجئين والقدس والمستوطنات والحدود والأمن والمياه، وذلك في ظل مشاريع إسرائيلية متواترة لا تخرج عن أسر حكم ذاتي فلسطيني على السكان دون الأرض والسيادة، بعد أن بات خيار الدولة المستقلة والمتصلة يتآكل تدريجيا بحكم سياسة فرض الأمر الواقع الإسرائيلية بالاستيطان والتهويد وجدار الفصل العنصري[2]، مقابل طروحات غربية صهيونية في الأساس تنادي بإقامة «الدولة الفلسطينية» قبل التفاوض النهائي بما يحمل في طياته من محاذير شطب حق عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم وأراضيهم. وتتعاظم تلك المحاذير في ظل الحكومة الإسرائيلية اليمينية التي ترفض «حل الدولتين» والتزامات ما بعد مؤتمر أنابوليس، الذي واجهته إسرائيل ببناء أكثر من 11 وحدة استيطانية في الضفة الغربية، في الفترة التي أعقبته حتى نهاية العام 2008[3].

(1) حسن نافعة، «مستقبل النظام العربي بعد التسوية»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 140، نيسان (أبريل) 2000، ص 74-77.

(2) ماجد كيالي، «الساحة الفلسطينية في مواجهة خياراتها السياسية: من خيار الدولة المستقلة إلى خيار الدولة الاتحادية الديمقراطية»، مرجع سابق، ص 38-39.

(3) جريدة الغد، عمان، 26/ 3/ 2009.

ورغم قبول منظمة التحرير رسـميا بدولة فلسـطينية إلى جانب «إسـرائيل» دون التزام الأخيرة بذلك، أو إقرارها بالحقوق الوطنية المشروعة، وموافقة المجلس الوطني فـي دورتـه التـي عقـدت في الجزائر في 15 تشـرين الثاني (نوفمبـر) 1988 على قبول قراري مجلس الأمن 242 و338 أساسا للتفاوض بينها وبين إسرائيل، وتخلي المنظمة عن إسـتراتيجية الكفاح المسـلح من أجل الحصول على حقوق الشـعب الفلسـطيني، وتعليق بنودٍ من الميثاق الوطني الفلسطيني مقابل إلغاء أخرى تنص على تدمير «دولة إسـرائيل»، فـي حيـن حذفـت مقاطـع من 16 بندا شـكلت في مجملهـا جوهر الميثاق وقوامه[1]، وذلك في جلسـة عقدها المجلس الوطني الفلسـطيني عام 1996 في غزة، تلبية لمطالب إسـرائيلية-أمريكية بتعديله لعدم انسـجامه مع اتفاق أوسـلو، خاصة تلك التـي تتحـدث عـن حـدود فلسـطين التاريخيـة وعن الكفاح المسـلح والعمـل الفدائي طريقا لتحرير فلسطين، إضافة إلى شطب المادة 22 من الميثاق التي تتناول الصهيونية بوصفها حركة عنصرية توسـعية[2]، ولكن إسـرائيل لـم تقابل ذلك بموقف إيجابي نحو تغييـر سياسـتها فـي المناطق المحتلـة ومواقفها تجاه قضيتي الاسـتيطان وحق العودة، بل ظلت تمارس إسـتراتيجيتها التي تضع الأمن قبل السـلام، ومازالت مواقف القوى السياسـية اليمينيـة فـي إسـرائيل، خاصة الليكـود والأحزاب الدينية، مناهضة للسـلام، مسـتندة إلى مفاهيم القوة العسـكرية التي يجب على إسـرائيل امتلاك أسـبابها والتفوق فيها، وزيادة عدد السـكان اليهود وتشـجيع الهجرات من الخارج، والتوسـع الإقليمي وزيادة مساحة الأراضي التي تسيطر عليها إسرائيل أو تحتلها في فلسطين من أجل زيادة عمقها الجغرافي الضيق، واكتساب أراض جديدة للاستمرار في تطبيق سياسة الهجرة والاستيطان، وإيجاد حقائق بشرية على أرض الواقع تمثل تحديا كبيرا في سبيل عودة الحقـوق الفلسـطينية العربيـة، وتحقيق التقدم العلمـي والتكنولوجي، خاصة في ميدان الأسلحة المتقدمة، مع مساعي تطبيع علاقاتها مع المحيط العربي والإسلامي، فالسلام الذي تراه إسرائيل يستند إلى الأمن، ويقوم على القوة والتوسع والهجرة.

ولأن الإشـكالية بـدأت مـن أوسـلو، واسـتمرت معهـا، فإن الوضـع الراهن في

---

(1) جريدة الدستور، عمان، 24/ 1/ 1998.

(2) شفيق الحوت، «تجربة منظمة التحرير الفلسطينية: رؤية عامة»، تحرير محسن صالح، في منظمة التحرير الفلسطينية: تقييم التجربة وإعادة البناء، مرجع سابق، ص 16-17. ولمزيد من التفاصيل انظر: حسين شعبان، «الميثاق الوطني الفلسطيني بين التعديل والإلغاء»، مرجع سابق، ص 96-105.

الأراضي الفلسطينية جاء (إضافة إلى عوامل أخرى سبق ذكرها) نتاجا لسياسة السلطة الوطنية «الاسترضائية»، التي «ما كان من الممكن توقيع أي اتفاقية بدونها»، وفق تعبير شمعون بيريز[1]، رغم التباين الجلي بين الجانبين الفلسطيني-الإسرائيلي في مستوى الالتزام بتنفيذ ما اتفق بشأنه في أوسلو وما لحقها من اتفاقات ومذكرات تفاهم ثنائية، ففي الوقت الذي كانت السلطة الوطنية تلتزم فيه بحرفية بنود الاتفاقيات وبشروط الجانب الإسرائيلي، فإن الأخير كان يعمد دوما، ولا يزال، إلى خرق الاتفاقيات والمماطلة في تنفيذ بنودها وطلب المزيد من التنازلات الفلسطينية باعتبارها متطلبات كفيلة بتقدم العملية السلمية. فقد أحال اتفاق أوسلو أكثر القضايا أهمية وأشدها خلافا، وهي قضايا القدس واللاجئين والمستوطنات والحدود والأمن والمياه، إلى مفاوضات المرحلة النهائية التي كان من المفترض أن تبدأ بحسب الاتفاق في بداية السنة الثالثة من الفترة الانتقالية ذات السنوات الخمس، أي في 13 أيلول (سبتمبر) 1999، كما أتفق على ذلك في مؤتمر شرم الشيخ بالقاهرة الذي عقد في الرابع من نفس الشهر، على أن تستكمل في العام 2000[2]، إلا أن عدم تنفيذ إسرائيل لاستحقاقات المرحلة الانتقالية ولأية اتفاقيات لاحقا حال دون ذلك. ويشار هنا إلى أن الاتفاق لم يأتِ البتة على أي ذكر لقيام دولة فلسطينية مستقلة ذات سيادة[3]، مكتفيا بحكم ذاتي للشعب الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة لم يخرج عن مضمون المشروع الذي طرحه بيجين سابقا، كما لم يسمح للجانب الفلسطيني بتشكيل قوات مسلحة فلسطينية غير قوة شرطة، وتصنيع أو بيع أو امتلاك أو حيازة أو استيراد أو إدخال أسلحة نارية أو ذخيرة أو متفجرات أو معدات متعلقة بهذه الأنواع من الأسلحة، وهو الأمر الذي تجسد عبر ملاحقة عناصر وكوادر حركتي حماس والجهاد الإسلامي وزجهم في المعتقلات الفلسطينية[4]، إرضاءً لدعوات إسرائيلية متكررة بوجوب

(1) بيريز، الشرق الأوسط الجديد، مرجع سابق، ص 29.

(2) جريدة الدستور، عمان، 7/ 9/ 1999.

(3) اتفاق الحكم الذاتي المتفق عليه في 19 آب (أغسطس) 1993 والذي وقع بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل في واشنطن في 13/ 9/ 1993.

(4) شفيق الحوت، «الدولة الفلسطينية بين الواقع والتمني»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 286، آب (أغسطس) 1994، ص 36.

ملاحقة «الإرهابيين» و«وقف العنف»[1]، وهو مضمون البند الأول الوارد في خطة خريطة الطريق (2003).

وجاءت خريطة الطريق لتجسيد ما طرحته أوسلو قبلا حينما أرجأت البحث في قضية اللاجئين إلى المرحلة النهائية، ومع ذلك، كبلها شارون بقرابة أربعة عشر تحفظا، وطالب الجانب الفلسطيني بالاعتراف بإسرائيل «دولة يهودية»، والتنازل عن حق العودة، وتفكيك البنية التحتية «للإرهاب»، ووقف الانتفاضة والمقاومة، مما يشي بتنفيذها وفق تحفظات شارون، بينما أقصى ما قدمته للفلسطينيين حكم ذاتي ومناطق تزداد تشظيا وتقطيعا وتباعدا. غير أن الخريطة كانت وسيلة مثالية جديدة استخدمتها إسرائيل لإطالة عمر المآزق اللانهائية انسجاما مع إستراتيجيتها التقليدية الخاصة بإبقاء المفاوضات لا نهائية حتى لا تبقي الوقائع على الأرض ما يمكن التفاوض عليه[2]. وقد تكرر نفس الموقف الإسرائيلي في التعاطي مع المبادرة العربية للسلام، التي شكلت أساس التحرك العربي، حيث أعلنت إسرائيل ابتداء رفضها للمبادرة، ومن ثم وافقت على التعاطي معها على أنها أفكار للتفاوض، شريطة «إخراج حق العودة والمستوطنات والقدس من المعادلة، وتوسيع دائرة المباحثات لتشمل دولا أخرى»[3].

فيما من الصعب على الحركات الدينية السياسية (موضع الدراسة) القبول بالتسوية وفق الطرح السابق، لأن في ذلك تخليا عن أيديولوجيتها وخطابها وثوابتها التي قامت على أساسها وحظيت بقاعدة جماهيرية واسعة بناءً عليها، خاصة لجهة الاعتراف بالكيان الإسرائيلي وعقد الصلح معه، والتخلي عن خيار المقاومة وعن هدف تحرير كامل فلسطين والأراضي العربية المحتلة، وهو الأمر الذي ترفضه حماس وحزب الله دوما، أسوة بالحركات الإسلامية السياسية الأخرى (موضع الدراسة)[4].

وقد دارت طروحات بشأن مستقبل حزب الله، شبيهة بالتساؤلات التي برزت

---

(1) جريدة الدستور، عمان، 8/ 12/ 2001.

(2) نصير عازوري، «الولايات المتحدة وتزويق السياسة الانفرادية: من خريطة الطريق إلى الفصل الأحادي فإلى خطة أولمرت»، مرجع سابق، ص 29-30.

(3) جريدة القدس العربي، لندن، 12/ 3/ 2007. وأيضا انظر: حسن أبو طالب، «المبادرة العربية بين السكون والحركة»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 169، تموز (يوليو) 2007، ص 30-31.

(4) إياد البرغوثي، الأسلمة والسياسة في الأراضي الفلسطينية المحتلة، الطبعة الأولى، رام الله، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، 1990، ص 105-106.

حول مصير حركة حماس في ظل القيود والحصار على قطاع غزة والملاحقة والتضييق في الضفة الغربية، والتي لا تزال قائمة حتى اليوم، وذلك في ظل ترجيحات بتحول الحزب إلى تيار سياسي، قد يسعى البعض إلى تصفيته، إذا ما تمت التسوية على المسار السوري وانسحبت إسرائيل كليا من الأراضي اللبنانية في الجنوب، باعتبار أن حضوره مؤقت ولمرحلة خاصة في الصراع مع إسرائيل[1]. غير أن حزب الله يؤكد، على لسان نائب الأمين العام الشيخ نعيم قاسم، بأنه حزب إسلامي يحمل منهجا شموليا للمنظومة الحياتية، قبل أن يكون مقاوما، وأن التزامه العقائدي دفعه إلى رفض الاحتلال وقتال العدو، فقد نشأت المقاومة رد فعل على الاحتلال الإسرائيلي الذي انطلق من فلسطين وامتد إلى المنطقة العربية، وما دام الاحتلال موجودا فإن المقاومة مستمرة لانطلاقها من الإيمان بإزالة الاحتلال، حيث لم تكن عرضية أو عشوائية، حيث ستستمر بطرق مختلفة تنسجم مع طبيعة الظروف الميدانية الجغرافية وبالأساليب التي تفوت على إسرائيل تحقيق أهدافها، وبالاستفادة من الواقع السياسي الإقليمي والدولي. ويرى الحزب أنه مسؤول عن مؤازرة الشعب الفلسطيني، في ظل ترابط قضيته مع الواقع اللبناني وانعكاسها على لبنان والمنطقة، مما يجعل الإيمان بالتحرير قضية واحدة والمصالح المشتركة هما واحدا، ومنها وجوب تحرير كامل فلسطين والأراضي العربية المحتلة، انطلاقا من عدم مشروعية زرع الكيان الإسرائيلي في المنطقة، ومن الواجب الشرعي والإنساني والأخلاقي والقانوني ببذل أقصى الجهود للتحرير، فإسقاط الاحتلال يكون بقوة المقاومة. ولا يعزل الحزب المقاومة عن العوامل المحيطة بها لكنه لا يجعلها جزءا من صفقة أو مساومة على حل سياسي يسقطها، مقابل ما يكرس شرعية الاحتلال، مؤكدا عدم قبول الحزب أو توقيعه على تسوية تمس الحقوق الوطنية الفلسطينية العربية المشروعة، ولا تغير واقع فلسطين في أنها لأصحاب الأرض الأصليين[2].

إن أي تسوية قد يتم التوصل إليها لن تنهي الصراع، ولن تكون قادرة على إنهاء جوانب الظلم التاريخي الذي لحق بالشعب الفلسطيني، حيث ستبقى قضايا جوهرية عالقة، مثل حق عودة اللاجئين الفلسطينيين والقدس والاستيطان والأمن والمياه

(1) الشيباني، الحركات الأصولية الإسلامية في الوطن العربي: دراسة تحليلية، مرجع سابق، ص 204.

(2) قاسم، حزب الله: المنهج، التجربة، المستقبل، مرجع سابق، ص 376-284.

والحدود، التي تشكل أساس الصراع العربي-الإسرائيلي، في ظل شكوك بالتزام الاحتلال الإسرائيلي بأي اتفاق تسوية يتم التوصل إليه، قياسا بتجارب سابقة.

ويمكن القول إن هذه السيناريوهات الافتراضية تبقى رهينة التطور الفعلي لآليات الصراع وتطوراته، فقد يتم التداخل بين سيناريو وآخر، وقد تتبدل الأولويات، ولكن يبقى المحدد الأساسي فيها استمرار المقاومة والدعم العربي الإسلامي لها والقدرة العربية الفلسطينية على حسم الصراع لصالح الحقوق الوطنية المشروعة.

# خاتمة

ليس هناك ما يشير إلى قرب التوصل لتسوية سلمية للصراع العربي-الإسرائيلي، وفي جوهره القضية الفلسطينية، خلف المنعطف القادم على الأقل، في ظل صيغ تنتقص من الحقوق الفلسطينية العربية المشروعة، وصعوبة حدوث خرق في الفكر الصهيوني العنصري التوسعي الذي تحمله التيارات الإسرائيلية بمختلف توجهاتها اليسارية واليمينية والدينية تجاه الصراع، فكرا وتطبيقا، مقابل استمرار تنامي حضور الحركات الإسلامية السياسية في فلسطين المحتلة ودول المواجهة العربية (مصر والأردن وسورية ولبنان) المحتكمة لمحددات المرجعية الإسلامية في رؤيتها لطبيعة الصراع وسبل إدارته وحله، ورفعها من شأن مسار المقاومة والجهاد والاستشهاد سبيلا لدحر الاحتلال وتقرير المصير وتحرير كامل فلسطين، في مقابل خطاب التسوية.

وإذا كانت حالة الاستقطاب الحاد السائدة في الساحة الفلسطينية خصوصا، وفي المنطقة عموما، بين مساري المقاومة والتسوية، مرشحة للاستمرارية في ظل انتفاء مؤشرات زوالها، وإذا كان استمرار وتيرة الصراع وتزايد حدته من دون حل يشكل مصدر تغذية للحركات الدينية السياسية وأحد عناصر وجودها ودورها الفاعل في مساره، فإن الدراسة خلصت إلى أن استمرار وجود وحضور المقاومة الإسلامية الفلسطينية والعربية، مقابل استمرار حضور الحركات الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي بما تحمله من مواقف متشددة تجاه الصراع، إلى جانب بقاء حالة الضعف العربي الإسلامي، واختلال موازين القوى لصالح الجانب الإسرائيلي والانحياز الأمريكي له، كل ذلك من شأنه أن يؤدي إلى تصاعد وتيرة الصراع لجهة تعقيد التوصل إلى تسوية سلمية، مما يثبت فرضية الدراسة الرئيسية التي وضعتها ابتداءً، مع الأخذ بالاعتبار طبيعة وماهية الصراع نفسه بجذوره وأبعاده وأطرافه، وطبيعة المتغيرات والعوامل الداخلية والإقليمية والدولية المحيطة به والمتداخلة فيه.

إذ لم يكتب لمسار عملية السلام، الذي انطلق منذ عشرين عاما في مدريد عام 1991، التوصل إلى حل أو تسوية لإنهاء الصراع الممتد عبر زهاء مائة عام منذ الوجود

الصهيوني في أرض فلسطين، وأكثر من نصف قرن منذ إقامة الكيان الإسرائيلي عام 1948، رغم توقيع اتفاق أوسلو الفلسطيني-الإسرائيلي عام 1993، ومن ثم المعاهدة الأردنية-الإسرائيلية عام 1994، وقبلهما المعاهدة المصرية-الإسرائيلية عام 1979، حيث إن التعثر والجمود كانت سمات المسارات الفلسطينية واللبنانية والسورية، مقابل تسارع وتيرة الاحتلال في فرض حقائق الاستيطان والتهويد في الأراضي الفلسطينية المحتلة بهدف استلاب الأرض والتاريخ والهوية معا.

ورغم تبني منظمة التحرير الفلسطينية مطلب إقامة الدولة الفلسطينية على الأراضي المحتلة عام 1967 وعاصمتها القدس الشريف، بعدما رفعت سابقا شعار تحرير كامل أرض فلسطين، ومن ثم اعتمادها قرارات القمم العربية المتوالية التي تؤكد على نفس المطلب، وكان آخرها المبادرة العربية للسلام التي اعتمدت في قمة بيروت 2002 وأعيد التمسك بها في قمم الرياض 2007 والدوحة 2009، ومؤخرا في ليبيا (27/ 3/ 2010)، وتنص على الانسحاب الإسرائيلي من الأراضي العربية المحتلة عام 1967 والتوصل إلى حل عادل متفق عليه بشأن قضية اللاجئين الفلسطينيين وفق القرار الدولي 194 مقابل التطبيع، باعتبارها إستراتيجية التحرك العربي الوحيدة راهنا لحل الصراع رغم مطالبات بعض الدول، ومنها سورية، وبعض الفصائل الفلسطينية، مثل حماس والجهاد الإسلامي والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، لسحبها، غير أن ذلك كله جوبه إسرائيليا بتصعيد العدوان ضد الشعب الفلسطيني وانتهاك الأجواء اللبنانية والسورية والتهديد بشن عدوان جديد على الأراضي اللبنانية وقطاع غزة، ولو أن إسرائيل قبلت سابقا بتطبيق قرار مجلس الأمن رقم 242 للعام 1967 لكانت التسوية قد تمت منذ زمن طويل، خاصة أن الدول العربية وكذلك السلطة الفلسطينية لا تطلب سوى انسحاب إسرائيل من الأراضي المحتلة بعد 4 حزيران (يونيو) 1967 مقابل التخلي عن مطالبها السابقة، غير أن إسرائيل ترفض العودة إليها.

ورغم النضالات الفلسطينية العربية الممتدة منذ ما قبل العام 1948 ضد الاحتلال الإسرائيلي، فإن الإنجازات التي تحققت على صعيد إحقاق الحقوق الوطنية المشروعة كانت محدودة، وتجسدت فقط في الجانبين المصري والأردني، بينما لم يسفر مسار المفاوضات الفلسطينية-الإسرائيلية منذ أوسلو عن إحراز أي تقدم لجهة الانسحاب الإسرائيلي من حدود الرابع من حزيران (يونيو) 1967 وإقامة الدولة الفلسطينية المستقلة والمتصلة وعاصمتها القدس وعودة اللاجئين، الأمر الذي أقر به متأخرا كل

من رئيس السلطة الفلسطينية محمود عباس ورئيس دائرة المفاوضات (سابقا) في منظمة التحرير صائب عريقات، حينما انتقدا «غياب المرجعية والسقف الزمني المحدد عن المفاوضات» وأعلنا عن «فشل مسار التسوية بسبب التعنت الإسرائيلي»[1].

ويجد ذلك تفسيره، وفق ما توصلت إليه الدراسة، في طبيعة الصراع نفسه وتشابك أبعاده وتعدد أطرافه الدولية والإقليمية والمحلية، فضلا عن طبيعة الكيان المحتل نفسه، حيث إن إسرائيل ليست دولة محتلة فقط أو دولة استعمارية بالمعنى التقليدي فحسب، وإنما هي دولة احتلال واستعمار استيطاني إحلالي، بسبب استنادها إلى الاستيطان والإحلال واقتلاع الشعب الفلسطيني من أرضه وتهجيره وإنكار حقوقه الأساسية في العودة وتقرير المصير، واستنادها إلى مزاعم دينية لتحقيق أهدافها السياسية في احتلال الأرض والهجرة والتوطين، فيما تشكل أداة للمنظمة الصهيونية السياسية العالمية التي تدعم وجودها واستمرارها، مقابل الطرف العربي الفلسطيني الذي يتسم بالضعف وبغياب إستراتيجية موحدة لإدارة الصراع وحله، ودعم أمريكي مفتوح للكيان المحتل، واختلال موازين القوى لصالحه.

وإذا كانت الطبيعة الاستعمارية الاستيطانية الإحلالية للحركة الصهيونية هي التي فجرت الصراع في المنطقة، بترسيخ وجودها الصهيوني في الجزء الأكبر من الأرض الفلسطينية المحتلة في عدوان 1948، ومن ثم تكريسه في عدوان 1967، فإن حقوق الشعب الفلسطيني العربي التي تعرضت للاعتداء والسلب والانتهاك تعد بمثابة الوجه الآخر للصراع، فيما شكل التنكر الإسرائيلي المستمر لهذه الحقوق، خاصة حقه في العودة وتقرير المصير، عقبة أمام محاولات التسوية السلمية، وعاملا رئيسيا لاستمرار النضال الوطني من أجل دحر الاحتلال ونيل الاستقلال واسترداد ما تم سلبه، مما أسهم في تأجيج الصراع واستمراره.

كما يجد تفسيره أيضا في وقوف الحركات الدينية السياسية في كلا الجانبين الفلسطيني العربي والإسرائيلي، عاملا مؤثرا في الصراع بما تحمله من رؤية وتصورات خاصة لم تنحصر عند المرجعيات واستدعاء النصوص الدينية فحسب، وإنما محاولة تدويرها في ماكينة الصراع وتحويلها وقودا يغذي آلياته في السياسة والتفاوض والسلم والحرب، وجد مخرجاته في إضفاء البعد الديني على أسباب وإدارة وحلول

(1) جريدة القدس، القدس المحتلة، 25/ 2/ 2010.

الصراع، عبر استدعاء الجهاد والاستشهاد وإضفاء القدسية على المكان والوجوب الشرعي للدفاع عن الأرض والحقوق السليبة بالنسبة للحركات الإسلامية السياسية، مقابل قدرة الجانب الإسرائيلي على توظيف المنجزات العصرية لتحمل روح النص التوراتي والتلمودي وبثها في مفاصل الفكر والفعل معا[1].

ولئن شكل التمازج بين الصهيونية السياسية والدين، ممثلا في «الصهيونية الدينية»، مخرجا شرعيا للاحتلال والتوطين والطرد في فلسطين، فقد شكل أيضا سندا مهما للصهيونية عند تجاوزها لمواقف «الهسكالاة» (حركة التنوير اليهودية) ولبعض المتدينين الأرثوذكس، مثل حركة «ناطوري كارتا» (حراس المدينة)، المناهضة للصهيونية والمكفرة للدولة والمعتزلة لهياكلها المؤسسية والتنظيمية نحو منفى غير مسيحاني ليس ببعده الجغرافي وإنما ببعده الروحي الذي لم يغيره نيل ما يسمى «الاستقلال» إلا لحين ظهور «المسيح المخلص»، حيث يقيم أنصار الحركة في أحياء منغلقة تشبه «الجيتو» في القدس المحتلة، وذلك بسبب تخطي الصهيونية للإرادة الإلهية والحلول مكانها باستباق مجيء «المسيح المخلص»، رغم محاولة الصهيونية الالتفاف على المفهوم بمقولة أن العودة إلى «أرض الميعاد» ستعجل من ظهوره. وقد تجاوزت الصهيونية تلك المواقف المناهضة لجهة توظيف نصوص التوراة والتلمود و«الهالاخاة» (التعاليم الدينية اليهودية) و«القبالة» (الموروث الصوفي اليهودي)، في صياغة مزاعم «الوعد الإلهي» وأحقية «الشعب المختار» في «أرض الميعاد» و«القدس الموحدة والأبدية لإسرائيل»، أساسا لشرعية العودة وامتلاك الأرض المقدسة والمطالبة «بأرض إسرائيل الكاملة»، و«بالواجب المقدس» فيها وبالأحقية الشرعية في المقدسات الإسلامية التي تزعم أنها إرث يهودي تاريخي، على غرار ما قامت به مؤخرا من ضم 150 موقعا دينيا وتاريخيا وتراثيا إسلاميا إلى قائمة التراث اليهودي بعد ضم الحرم الإبراهيمي الشريف ومسجد بلال بن رباح في بيت لحم بالضفة الغربية إليها[2]، وسط نشاط الحركات الدينية المتطرفة للاستيلاء على المسجد الأقصى المبارك بقصد تدميره وبناء الهيكل المزعوم مكانه.

وتحمل الحركات الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي، التي شكلت حضورا

(1) أنور الهواري، «في البعد الديني للمسألة الفلسطينية: مدخل ثقافي»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 149، تموز (يوليو) 2002، ص 106.

(2) جريدة القدس، القدس المحتلة، 26/ 2/ 2010.

متناميا في الحياة السياسية العامة، مواقف متشددة تجاه الحقوق الوطنية الفلسطينية العربية، ومفاهيم تتلاقى مع التيار اليميني المتشدد، لاسيما الليكود، ومع أس فكر التيار اليساري، خاصة العمل، الذي يتمايز عن سابقه في تناقض تشدقه الدائم بالسلام مع ممارساته العدوانية على الأرض، غير أن المحصلة تجد تناغما بين المنطلقات الفكرية والممارسات العملية للكيان المحتل في الأراضي الفلسطينية المحتلة. وترفع تلك التيارات مجتمعة «لاءات» العودة إلى حدود 4 حزيران (يونيو) 1967 وتقسيم القدس وحق عودة اللاجئين الفلسطينيين ووقف التوسع الاستيطاني، مقابل الحديث عن دولة فلسطينية منقوصة السيادة ومنزوعة السلاح لا تخرج عن أسر الحكم الذاتي المسيطر على السكان دون الأرض، والتي أعاد رئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتنياهو تكرارها في خطاب ألقاه في حزيران (يونيو) 2009 من على منبر جامعة بار إيلان، معقل اليهود المتدينين «الحريديم»، تزامنا مع اشتراط اعتراف الجانب الفلسطيني «بيهودية الدولة» بما يحمل ذلك من محاذير منحها الشرعية التاريخية الدينية، وحرمان الفلسطينيين المواطنين في الأرض الفلسطينية المحتلة عام 1948 من حقهم في وطنهم، وشطب حق عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم وأراضيهم التي هجروا منها بفعل العدوان الإسرائيلي عام 1948، فيما من المرجح حمل الحكومة اليمينية لتلك الطروحات طيلة فترة رئاستها الحالية التي تنتهي افتراضا في العام 2013 مع الأخذ بالاعتبار حالة الجمود السياسي التي تسود الفترة الانتقالية الممتدة من انتهاء عمل حكومة سابقة وتأليف أخرى جديدة وتسلمها مهامها بعد فترة مباحثات تشكيلها بما قد يأخذ قرابة العام، وذلك في حال عدم حدوث ما يتسبب في حلها قبيل موعدها، مثل اتخاذ أي قرار يتعلق بوقف أو تجميد الاستيطان في ظل حكومة يمينية استيطانية.

وتلعب الحركات الدينية السياسية دورا بارزا في تهويد القدس المحتلة والحركة الاستيطانية في الأراضي المحتلة، عبر قوى وحركات متطرفة مثل «جوش إيمونيم» التي تشكل الذراع الاستيطاني لحكومات إسرائيل العمالية واليمينية على حد سواء، انطلاقا من رؤيتها تجاه تفرد «الشعب اليهودي» ويهودية «أرض إسرائيل» ووجوب استخدام القوة لطرد الفلسطينيين[1]، ورفض إزالة المستوطنات بوصفها قلاعا أيديولوجية لإسرائيل، الأمر الذي أوصل عددها إلى أكثر من 160 مستوطنة في الضفة

(1) روبنشتاين، غوش أمونيم: الوجه الحقيقي للصهيونية، مرجع سابق، ص 33-34.

الغربيـة، بمـا فيهـا القـدس المحتلـة، تضم زهـاء نصف مليون مسـتعمر، بينما يصطف أغلبية المتدينين في المستعمرات إلى جانب جيش الاحتلال لقمع المقاومة والشعب الفلسـطيني، وسـط خطاب الحاخامات المتشـدد ودورهم في تأجيج الحقد والكراهية ضد الشـعب الفلسـطيني والمطالبة بعدم الانسـحاب أو التخلي عن الأراضي، اسـتنادا إلى المزاعم الدينية، حيث يعتقد المفدال بعدم جواز التنازل للعرب عن أي شبر من الأراضي المحتلة باعتبارها جزءا من «أرض إسـرائيل» يتوجب بقاؤها تحت السـيادة الإسـرائيلية، ومن هنا ناهض الانسـحاب الإسـرائيلي من قطاع غزة، منظما المظاهرات ضده، فيما أعلى شاس من مبدأ الحفاظ على الروح اليهودية في أي قرار يتخذ بشأن الانسحاب، شريطة اتسامه بالمرحلية المؤقتة إلى حين تمكن إسرائيل من السيطرة عليه واحتلالـه مجـددا بوصفـه جزءا من «أرض إسـرائيل التاريخية»، بينمـا يدعو «أغودات إسـرائيل» الحكومة إلى دفع المواطنين الفلسـطينيين العرب في المناطق المحتلة عام 1948 إلى الهجرة[1].

وقد قوض قرار حكومة نتنياهو بالتوسـع الاسـتيطاني الجهود الأمريكية الحالية لإحياء عملية السلام، وذلك عندما رفضت الحكومة اليمينية مقترح واشنطن باستئناف المفاوضات الفلسطينية–الإسرائيلية غير المباشرة تزامنا مع تجميد الاستيطان لفترة زمنية تراوحت مدتها بين ستة أشهر وعام، بدعم من الحركات الدينية السياسية، مما أدى إلى توقف العملية السلمية في ظل موقف الجانب الفلسطيني العربي الذي أعلن في القمة العربية في ليبيا (27/ 3/ 2010) «بعدم استئناف التفاوض قبل وقف الاستيطان»[2]. ورغم انبعاث أصوات من الداخل الإسرائيلي، أغلبها مما يعرف بمعسكر السلام الإسرائيلي، للتحذير من مواقف الحكومة المتعنتة تجاه العملية السلمية و«حل الدولتين»، غير أنها تلعب دورا ثانويا في المشهد السياسي الإسرائيلي، حيث لم تستطع في الفترة الماضية إجبار النخبة الحاكمة على التوجه في مسار معين أو دفع الحكومة لاتخاذ قرار يتسم بطابع جوهري، أو إلغاء قرار يمس أساس الصراع، في وقت تستثني فيه بعض القضايا الأساسية في الصراع من بؤر الخلاف، مثل رفض تقسيم القدس وحق العودة. بينما لم يتمكن حتى الآن تيار ما يعرف «بما بعد الصهيونية» أو «المؤرخين الجدد» من بلورة

---

(1) سليم الجنيدي، «المستقبل السياسي للأراضي المحتلة في المنظور الإسرائيلي»، مرجع سابق، ص 57.

(2) جريدة القدس العربي، لندن، 28/ 3/ 2010.

حركة سياسية مؤثرة رغم أهمية ما أثاره من قضايا حساسة ذات إسقاطات بعيدة المدى على العلاقات الفلسطينية-الإسرائيلية عند مطالبته اتباع مراجعة نقدية لمسار الحركة الصهيونية والقيادة الإسرائيلية، وكشفه عن دور الصهيونية في خلق قضية اللاجئين الفلسطينيين والجرائم التي ارتكبتها ضد الشعب الفلسطيني.

في المقابل، تقدم الحركات الإسلامية السياسية في فلسطين المحتلة وفي دول المواجهة العربية (مصر والأردن وسورية ولبنان) خطابا برؤية مغايرة لطبيعة الصراع ولكيفية إدارته وحله لم يسقط من برنامجها وتصريحاتها وأيديولوجيتها حتى عند تنقلها من الحيز الدعوي المحكوم بمبدأ الواجب الشرعي الديني، دون مبارحته تماما، إلى النطاق السياسي العام، أو وهي تقارب العمل السياسي وتعتلي منصة الحكومة والسلطة في قطاع غزة، في حالة حركة حماس، التي اعتمدت مسار المقاومة ولم تحد عنه منذ انطلاقها رسميا في 14/ 12/ 1987 امتدادا علائقيا للإخوان المسلمين في فلسطين المحتلة. وقد تجسد حضور تلك الحركات في مسار العمل المقاوم ضد الاحتلال الإسرائيلي منذ ما قبل ثورة القسام عام 1936 في فلسطين المحتلة، التي أثرت في إعلاء مبدأ الجهاد ضد الاحتلال، وصولا إلى انتفاضتي 1987 و2000، ودور حركتي حماس والجهاد الإسلامي، إلى جانب الفصائل الفلسطينية، في الصمود أمام العدوان الإسرائيلي على قطاع غزة في 27/ 12/ 2008، كما تجسد من خلال المقاومة اللبنانية، وفي مقدمتها حزب الله، ضد عدوان الاحتلال الإسرائيلي الذي انسحب من جنوب لبنان (باستثناء مزارع شبعا وتلال كفر شوبا) دون قيد أو شرط عام 2000، والتصدي له في عدوان تموز (يوليو) 2006، مما كرس أهمية المقاومة في مواجهة الاحتلال الإسرائيلي.

وقد جاء خطاب تلك الحركات مغايرا لخطاب التسوية ولخطاب منظمة التحرير المعتمد منذ منتصف سبعينيات القرن المنصرم أساسا للتحرك المطلبي بإقامة الدولة الفلسطينية المستقلة على حدود 1967 إلى جانب إسرائيل مسقطا الشطر الأكبر من عملية التحرر الوطني ومسلما بوجود إسرائيل وبخروج الأرض المحتلة عام 1948 من جغرافية فلسطين ومن نطاق التحرير ودخولها في إطار المطالب الداخلية بالديمقراطية والمساواة وحقوق المواطنة داخل الكيان الإسرائيلي. ويقوم خطاب تلك الحركات على اعتبار أن «فلسطين، خاصة القدس منها، أرض وقف إسلامي إلى يوم القيامة لا يجوز التنازل عنها أو التفريط فيها»، بما ينسحب على الحيز الجغرافي لهدف

التحرير الذي يطول كامل أرض فلسطين التاريخية من «البحر إلى النهر»، وعلى طريقة التحرير باعتماد وسيلة الجهاد واجبا دينيا مقدسا وفرض عين وحقا للتخلص من العدوان والاحتلال. وتنبثق من مكامن المرجعية الفكرية الإسلامية لتلك الحركات ركائز نظرتها إلى طبيعة الصراع مع إسرائيل عبر «أسلمته»، بما يحوله إلى واجب ديني يقتضي تحرير الأرض وإزالة الكيان الإسرائيلي، بصفته صراعا عقائديا حضاريا وسياسيا وثقافيا واقتصاديا وجغرافيا، مما يدخل الأبعاد الأخرى في الصراع مع تغليب البعد الديني عليه. كما ينبثق عن تلك الرؤية الإستراتيجيات الأساسية في إدارة الصراع ممثلة في «الأسلمة واعتماد أحكام الإسلام مرجعية أساسية والجهاد والتضحية والاستشهاد والمقاومة ضد الاحتلال والإصرار على الحق الفلسطيني الكامل في فلسطين، وحق عودة اللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم وأراضيهم، والدعم العربي والإسلامي»[1]، بما يعني رفض التسوية والصلح مع الجانب الإسرائيلي والتمسك بخيار المقاومة لتحرير كامل فلسطين، و«إقامة دولة فلسطينية إسلامية مستقلة على كامل التراب الفلسطيني من البحر إلى النهر يعيش فيها اليهود رعايا دولة في إطار الحل الإسلامي الشامل»[2]، باعتباره الحل الذي تقدمه حماس، والحركات الأخرى، للصراع. وحينما أخذت حماس بالحل المرحلي المعجل للصراع فإنها لم تتنازل عن الحل التاريخي المؤجل له وهدف تحرير كامل فلسطين، حيث ينم ذلك عن قراءتها لمعطيات الواقع وللمتغيرات في طبيعة العلاقات الدولية وليس تغيرا أو تراجعا في منهجيتها وخطابها، حيث «لا تجد الحركة تضاربا في موقفها حيال قبول إقامة الدولة الفلسطينية على أي جزء يتحرر من فلسطين شريطة عدم الإقرار والتنازل عن الأجزاء الباقية»[3]، وينسحب ذلك على موقفها من الهدنة التي تختلف عن الصلح والتسوية مع الجانب الإسرائيلي المرفوضين، أسوة بالحركات الأخرى (موضع الدراسة)، كما ينسحب أيضا على التزامها بمبدأ إقامة الدولة على الأراضي المحتلة عام 1967، دون الاعتراف بإسرائيل، والذي يختلف عن «حل الدولتين» الذي يتضمن اعترافا صريحا بوجود الاحتلال على أرض فلسطين المحتلة 1948 التي تعدها جزءا لا يتجزأ من مشروع نضالها التحرري، في وقت ترفض فيه الحركة الاعتراف بإسرائيل وبالاتفاقيات الموقعة سابقا بينها وبين

(1) ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، مرجع سابق، المادة السادسة عشرة.

(2) الشاعر، عملية السلام الفلسطينية-الإسرائيلية: وجهة نظر إسلامية، مرجع سابق، ص 94-97.

(3) الفالوجي، درب الأشواك: حماس، الانتفاضة، السلطة، مرجع سابق، ص 59-60.

منظمة التحرير ونبذ المقاومة، كأحد أبرز شروط اللجنة الدولية الرباعية للتعامل مع الحركة. وتشكل العمليات الاستشهادية تجسيدا حيا على استدعاء البعد الديني الذي كان حاضرا بقوة كأحد مكونات الصراع، إضافة إلى التركيز على قضية القدس، وإبراز الخصوصية الدينية والقدسية لأرض فلسطين، والتأكيد على الواجب الشرعي الديني الجهادي في الدفاع عنها، وذلك أسوة بالحركات الإسلامية السياسية (موضع الدراسة) التي تشكل العمق العربي والإسلامي للمقاومة الفلسطينية واللبنانية.

وقد خلصت الدراسة إلى وجود محددات لعمل وتحرك الحركات الدينية السياسية في الجانبين الإسرائيلي والفلسطيني العربي، تنبع من البيئة الداخلية والإقليمية والدولية التي تؤثر فيها وتتأثر بها. ووجدت الدراسة أن المجال الدولي، على المستوى الرسمي، يشكل عاملا مؤثرا للكيان الإسرائيلي، ولحركاته الدينية السياسية، ومساحة هامة وفاعلة للتحرك فيها بقوة، لجهة التمسك بموقف رفض الانسحاب إلى حدود الرابع من حزيران (يونيو) 1967 ورفض تقسيم القدس وحق العودة ووقف الاستيطان، ولكنه لا يزال يشكل عامل ضغط على الحركات الإسلامية السياسية ومحددا لتحركها بفاعلية، وذلك في ضوء الانحياز الأمريكي للكيان الإسرائيلي، والدور الهامشي لهيئة الأمم المتحدة، وانحسار دور الاتحاد الأوروبي في العملية السلمية في التمويل فقط، بما لا يتناسب مع حجم مصالحه وحضوره في المنطقة العربية، بسبب طبيعة علاقته مع العرب والولايات المتحدة وإسرائيل، فيما واصل ضغوطه في إطار اللجنة الدولية الرباعية على حماس بعد فوزها في انتخابات المجلس التشريعي عام 2006 وتشكيلها الحكومة ومن ثم سيطرتها على القطاع عام 2007 للاعتراف بإسرائيل ونبذ ما يسمى «الإرهاب»، مقابل الاستمرار بتقديم المساعدات للسلطة الوطنية، وربط المقاومة «بالإرهاب»، والضغط لجهة المطالبة بنزع سلاح حركتي حماس والجهاد الإسلامي، وحزب الله. فيما يشكل الحصار المحكم على قطاع غزة، المتزامن مع إغلاق المعابر وتشديد الخناق الإسرائيلي والدولي على حركة حماس، وضغوط قطع المساعدات، محددا مقيدا لحماس.

ولكن هذا الأمر يختلف عند الانتقال إلى الهياكل غير الرسمية والقواعد الشعبية، مما يشكل عاملا محددا لتحرك الكيان الإسرائيلي ولحركاته الدينية السياسية، ولكنه، في المقابل، يشكل عامل قوة ومصدرا مؤثرا وفاعلا للحركات الإسلامية السياسية، وفي مقدمتها حركة حماس وحزب الله، خاصة حينما أظهرت الحرب الإسرائيلية على

لبنان عام 2006 وعلى قطاع غزة 2008/ 2009 الصورة العدوانية العنصرية الحقيقية لسلطات الاحتلال أمام العالم، مما انعكس عالميا في صورة التضامن مع الشعبين اللبناني والفلسطيني.

وخلصت الدراسة إلى أن الحركات الإسلامية السياسية، خاصة حزب الله وحماس، تجد في المجال الإقليمي، خاصة في إيران وتركيا، على المستويين الرسمي والشعبي، بما تمثلانه من ثقل ووزن سياسي لا يستهان به في الإقليم وفي الدول الإسلامية، مصدر قوة ودعم في مقاومتها ضد الاحتلال، مقابل تشكيله عاملا محددا ومقيدا لحركة الكيان الإسرائيلي.

غير أن هذا الأمر يختلف عند الانتقال إلى الدول العربية والإسلامية الأخرى، في ظل العجز العربي الرسمي عن التأثير في مجريات أحداث القضية الفلسطينية، وغياب إستراتيجية موحدة لإدارة الصراع وحله، بينما أظهر العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة مدى تفاعل الشعوب العربية والإسلامية مع القضية الفلسطينية، مما يشكل عاملا مؤثرا لجهة تعضيد ودعم موقف حماس، أسوة بالحركات الإسلامية السياسية، من الصراع، ومتأثرا بمواقفها المبدئية والثابتة تجاه قضايا الصراع، ولكنه يشكل عامل تقييد وتأثير سلبي بالنسبة للكيان الإسرائيلي، ولحركاته الدينية السياسية.

وخلصت الدراسة إلى أن البيئة الداخلية تشكل مصدر قوة وتأثير كبيرين للكيان الإسرائيلي، ولحركاته الدينية السياسية، حيث تجد «لاءات» الانسحاب من حدود الرابع من حزيران (يونيو) 1967 وتقسيم القدس وحق العودة وإزالة المستوطنات، موضع إجماع بين التيارات اليسارية واليمينية والدينية، فيما تدور الخلافات بينهم تجاه قضايا الصراع حول الشكل وليس المضمون.

غير أن هذا الأمر يختلف في الساحة الفلسطينية التي تشهد استقطابا بين خطاب التسوية والمقاومة، وسط الخلاف بين حركتي فتح وحماس منذ فوز الأخيرة في انتخابات المجلس التشريعي عام 2006 وتشكيلها الحكومة ومن ثم سيطرتها على القطاع عام 2007 إثر اشتباكات وقعت بين الحركتين. وقد جرت منذ ذاك جلسات حوار وطني شامل في القاهرة على فترات متقطعة لتحقيق المصالحة وإنهاء الانقسام الفلسطيني، ولكنها فشلت في تحقيق هدفها، إلى أن وقع اتفاق المصالحة بين حركتي فتح وحماس في 4/ 5/ 2011 بالقاهرة، وسط تشكيك باستمراره بسبب تعثر تنفيذه، ذلك لأن الاتفاق لم يحسم الخلاف بين رؤيتين سياسيتين متباينتين حول طريقة تناول

المشروع الوطني، لم تتمكنا حتى الآن من التوافق على قضايا جوهرية مرتبطة بمساري التسوية والمقاومة، والاعتراف «بإسرائيل» و«بحقها» في الأرض المحتلة سنة 1948، وقد يطول الأمر بانتظار أن تتوافق الرؤيتان أو أن يحسم الأمر لأحدهما، مما أضر بالمشروع الوطني، وصب في خدمة سلطات الاحتلال التي استفادت من استمرار الانقسام في متابعة عدوانها على الشعب الفلسطيني.

ولكن في المقابل فإن ممارسات الاحتلال العدوانية ضد الشعب الفلسطيني وإنكاره للحقوق الوطنية وحصاره المطبق على قطاع غزة وانتهاكاته واجتياحاته المتكررة للضفة الغربية المحتلة وملاحقة المقاومة واعتماد سياسة التوسع الاستيطاني وتهويد القدس المحتلة والاعتداء على المقدسات الإسلامية، خاصة المسجد الأقصى المبارك، يشكل عامل التفاف حول المقاومة، وفي مقدمتها حماس، ولمشروعها النضالي ضد الاحتلال من أجل دحره وتحرير الأرض وتقرير المصير، وبالتالي عاملا مساندا لمواقف الحركة وخطابها ومنهجيتها. وينسحب ذلك الأمر على حزب اللّه، في ظل الانتهاكات والخروقات الإسرائيلية المستمرة للأراضي والأجواء اللبنانية، على وقع التهديد المتكرر لشن عدوان جديد عليها، رغم السجال الداخلي حول سلاح المقاومة، غير أن الرئيس اللبناني ميشيل سليمان حسمه حينما أكد (في 30/ 3/ 2010) أن «الحاجة إلى مقاومة حزب اللّه لا تزال ملحة»، وأن «أي كلام يصدر خارج هذه الحاجة إلى المقاومة ليس أكثر من حديث استهلاكي ولا أهمية له»[1].

وفي ضوء ما سبق واستنادا إلى ما بحث في فصول الدراسة، فإن الدراسة توصلت إلى ثلاثة سيناريوهات مختارة وهي: سيناريو تصاعد الصراع لجهة تعقيد التوصل إلى اتفاق تسوية سلمية للصراع العربي-الإسرائيلي، وسيناريو حل الصراع، وسيناريو التوصل إلى تسوية سلمية للصراع.

وقد خلصت الدراسة إلى ترجيح السيناريو الأول المبني على افتراض تصاعد الصراع لجهة تعقيد التوصل إلى اتفاق تسوية سلمية للصراع العربي-الإسرائيلي، وذلك بسبب طبيعة الصراع وتعقده وتعدد أبعاده وأطرافه، وطبيعة الكيان الإسرائيلي نفسه واتجاهه نحو المزيد من اليمينية المتشددة، وتأثير دور الحركات الدينية السياسية

(1) جريدة السفير، بيروت، 31/ 3/ 2010.

في كلا الجانبين الفلسطيني العربي والإسرائيلي، واستمرار المناهضة الإسرائيلية للحقوق الفلسطينية العربية المشروعة، وفي ظل الضعف العربي، واختلال موازين القوى لصالح الاحتلال الإسرائيلي، والانحياز الأمريكي له. وهذا من شأنه أن يعزز المحور الرافض للتسوية والمعول على استمرار المقاومة، وأن يخلق مزيدا من التوتر وعدم الاستقرار في المنطقة، باستمرار الممارسات العدوانية الإسرائيلية في الأراضي الفلسطينية المحتلة، واستمرار الحصار والإغلاق، وتكرار خروقات طيران الاحتلال للأجواء اللبنانية، وخلقه أجواء التوتر على الصعد اللبنانية والسورية أو الإيرانية، مما يؤدي إلى استمرار المقاومة.

بينما تجد الدراسة أن تحقيق سيناريو حل الصراع ليس مستحيلا، ولكن قد يصعب تحققه اليوم بسبب طبيعة الاحتلال نفسه وتعقد الصراع وتعدد أبعاده وأطرافه، وارتهانه بجملة متطلبات وظروف قد تحتاج لأكثر من الفترة الزمنية المحددة بالدراسة، إذ يتطلب الاستعداد له عبر استمرار المقاومة الفلسطينية واللبنانية، وتحقيق الدعم العربي والإسلامي لها، والتصدي لمحاولات الإجهاز عليها وإجهاضها، وإنجاز الوحدة الوطنية الفلسطينية، ووضع إستراتيجية عربية إسلامية لإدارة الصراع وصولا إلى حله، وعدم الارتهان فقط إلى حدوث تغييرات في النسق الدولي، رغم أهميتها.

كما استبعدت الدراسة سيناريو التوصل إلى تسوية سلمية للصراع، في ضوء المعطيات التي توصلت إليها (في الفصل الخامس)، حيث إن أي تسوية قد يتم التوصل إليها لن تنهي الصراع، ولن تكون قادرة على إنهاء جوانب الظلم التاريخي الذي لحق بالشعب الفلسطيني، حيث ستبقى قضايا جوهرية عالقة، مثل حق عودة اللاجئين الفلسطينيين والقدس والاستيطان والأمن والمياه والحدود، التي تشكل جوهر القضية الفلسطينية وأساس الصراع، في ظل شكوك بالتزام الاحتلال الإسرائيلي بأي اتفاق تسوية يتم التوصل إليه، قياسا على تجارب سابقة.

كما وضعت الدراسة سيناريوهات بديلة عن السابق، ولكنها متداخلة فيها بشكل أو بآخر، وخلصت منها إلى عدم استبعاد احتمال اندلاع انتفاضة فلسطينية ثالثة في ظل الممارسات العدوانية الإسرائيلية ضد الشعب الفلسطيني والاعتداءات المستمرة على المقدسات الإسلامية، والتوسع الاستيطاني وتهويد القدس، ومصادرة الأراضي وهدم المنازل، تزامنا مع إنكار سلطات الاحتلال للحقوق الوطنية المشروعة، ورفضه للحد الأدنى منها بعدم التعاطي مع المطلب الفلسطيني العربي بإقامة دولة فلسطينية على

حدود الرابع من حزيران (يونيو) 1967 وعاصمتها القدس المحتلة ووقف الاستيطان، وتقويضه للجهود الأمريكية لاستئناف عملية السلام. وهنا من المتوقع أن تبرز حركتا حماس والجهاد الإسلامي عاملا محركا للدفع باتجاهها أو استمرارها، بما من شأنه أن يغير المعادلة ويغير الحقائق القائمة.

بينما استبعدت الدراسة احتمال قيام الدولة الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة المحتلتين عام 2011 وفق الطرح الذي تقدم به رئيس الحكومة في رام الله سلام فياض في 2/ 4/ 2010، حينما أشار إلى «الجهود المبذولة لتجهيز البنية التحتية لإقامة الدولة الفلسطينية في آب (أغسطس) 2011، واستيعاب اللاجئين الفلسطينيين داخلها»[1]، تزامنا مع التحرك الفلسطيني للتوجه إلى الأمم المتحدة للاعتراف بالدولة الفلسطينية على حدود عام 1967 وبعضويتها الكاملة في المنظمة الأممية. ولكن الدراسة لم تستبعد احتمال شن سلطات الاحتلال عدوانا جديدا على قطاع غزة، في ظل سعي الكيان الإسرائيلي لإنجاز الأهداف التي فشل في تحقيقها من وراء عدوانه على القطاع عام 2008/ 2009، بالقضاء على المقاومة وكسر الإرادة والصمود الفلسطيني وفرض الشروط الإسرائيلية بشأن التسوية، والإفراج عن الجندي الإسرائيلي الأسير لدى لجان المقاومة الشعبية الفلسطينية جلعاد شاليط بدون ثمن، مما من شأنه أن يغير المعادلة في المنطقة ويحول دون التوصل إلى تسوية.

ويمكن القول إن هذه السيناريوهات الافتراضية تبقى رهينة التطور الفعلي لآليات الصراع وتطوراته، فقد يتم التداخل بين سيناريو وآخر، وقد تتبدل الأولويات، ولكن يبقى المحدد الأساسي فيها استمرار المقاومة والدعم العربي الإسلامي لها والقدرة العربية الفلسطينية على حسم الصراع لصالح الحقوق الوطنية المشروعة.

إذ رغم ترجيح الدراسة للسيناريو الأول، واعتبار سيناريو حل الصراع ليس مستحيلا ولكنه صعب التحقيق في ضوء المعطيات الحالية، فإن غلبة نهج المقاومة في لبنان وفلسطين لا يتحقق إذا لم يواكبه فشل المشروع الأمريكي الصهيوني في المنطقة، وثبات المقاومة في فلسطين ضد الاحتلال الإسرائيلي، وصمود المقاومة اللبنانية في وجه العدوان الإسرائيلي، حيث سيترك انتصارها تفاعلاته على تلك الجبهات وسيشكل قدوة للجماهير العربية للتصدي لواقع الاستبداد والظلم والاحتلال.

(1) جريدة القدس، القدس المحتلة، 3/ 4/ 2010.

ولكـن ذلـك مرهـون بنجاح المقاومة وبالدعم والإسـناد العربي الإسـلامي لها، وعدم الانزلاق إلى صراعات داخلية، والتصدي لمحاولات نزع السـلاح، إضافة إلى نجاح التحالـف العربـي والإقليمـي، الذي تشـكل المقاومـة اللبنانية والفلسـطينية جزءا مهما منه، في وضع إسـتراتيجية شـاملة لمجابهة المشـروع الأمريكي الصهيوني في المنطقة، والتصدي للطبيعة العنصرية التوسعية للاحتلال الإسرائيلي[1]. وقد عزز صمود وثبات الشـعب والمقاومـة اللبنانيـة، خاصـة حزب اللّـه، ضد العدوان الإسـرائيلي عام 2006 مـن ثقافـة المقاومـة وآلياتها في مواجهة المشـروع الصهيوني، والذي جاء بالتزامن مع انـدلاع الانتفاضـة الفلسـطينية عـام 2000. فيما أثبت العدوان الإسـرائيلي أن التعايش والسلام مع إسرائيل، ينطوي على درجة عالية من درجات تهديد الأمن، حيث يمتلك الاحتلال قوة عسكرية يقرر توظيفها لإحداث أعلى درجة من درجات التدمير، ويتحين الفرصـة للإجهـاز علـى الدول المجاورة متذرعا بأي حجة، مما يعني أن إدارة الصراع مرشحة في المنظور العربي لمزيد من التعقيد بعد أن أثبت حزب اللّه نجاحه في تبني أسلوب حرب العصابات، فيما دفع صمود المقاومة في الحرب بقطاعات واسعة من الداخل الإسرائيلي وبقواه السياسية إلى الاتجاه يمينا، تكلل بصعود نجم نتنياهو، أي أن الاتجاه إلى التشدد يمكن أن يكون موجودا عند الطرفين بما يرشح الصراع لمزيد من التصعيد والعودة إلى الجذور.

وفـي ظـل الخلـل الراهـن فـي ميـزان القـوى العربي-الإسـرائيلي الـذي يحـول حتـى الآن دون التوصـل إلـى تسـوية الصراع، تبـرز أهمية بناء عناصـر النضال والقوة الفلسـطينية-العربية وتوظيفهـا ضـد الاحتلال الإسـرائيلي. إن تجـارب التحرر الوطني كافـة بـدأت جميعهـا في ظل خلل فادح لموازين القوى بينها وبين المسـتعمِر، ولكنها صمدت وطورت من أسـاليبها وعمقت إيمانها بقضيتها وخرجت من المحن منتصرة محققة لأهدافها بعدما نجحت في رفع تكلفة العملية الاسـتعمارية ماديا وبشـريا إلى حد لم يعد ممكنا للقوة الاستعمارية تحمله سياسيا فاضطرت إلى تغيير توجهاتها، أو عجزت عن ذلك فحدث التغيير في داخلها لينتهي النضال التحرري في كل الأحوال بتحقيق غاياته، ولن تكون حركة التحرر الفلسـطيني، في تطورها عبر الزمن، اسـتثناءً

(1) معن بشور، «التداعيات على لبنان»، في ملف «الحرب الإسرائيلية على لبنان وتداعياتها»، مرجع سابق، ص 29-32.

من قانون التحرر الوطني الذي يشير إلى حتمية بلوغها لأهدافها مهما مرت الأعوام أو تعاظمت التضحيات[1].

غير أن ذلك يتطلب أيضا التصدي لطبيعة الحراك السياسي الأمريكي الإسرائيلي النشط الذي يحمل محذور «التطبيع قبل الحل النهائي»، عبر الضغط على الدول العربية، والإسلامية أيضا، لتعزيز آمال السلام والثقة في المنطقة والتقدم بمبادرات ملموسة تجاه إنهاء عزلة الكيان الإسرائيلي وإقامة علاقات طبيعية معه، دون استبعاد الخروج بصيغة (ما) يتصدر التطبيع فيها حل قضايا الوضع النهائي، بما يشكل محذورا خطيرا يحقق أهداف الكيان المحتل في المنطقة ويجب الحقوق الفلسطينية العربية المشروعة، ويقلب عكسيا مضمون المبادرة العربية للسلام التي تشكل الحد الأدنى من الحقوق الوطنية الفلسطينية، تزامنا مع مساع أمريكية لمحاولة «إقناع» الجانب الإسرائيلي بقبول مقترح «حل الدولتين» بما يحمل محذور الحديث عن الدولة الفلسطينية بلغة الوضع النهائي، بمعنى الدولة قبل الحل بما يتضمن اختزالا وتصفية للحقوق الوطنية الفلسطينية، فضلا عن تناقضه البنيوي مع حق عودة اللاجئين إلى ديارهم وأراضيهم، فيما تحمل خريطة الطريق، التي يصر الجانب الفلسطيني العربي على الالتزام الإسرائيلي بها رغم رفضه المتواتر لها، محاذير شطب حق العودة، بعدما واءمت اللجنة الرباعية الدولية موقفها وخريطتها وفقا لوقائع الاحتلال المفروضة على الأرض المحتلة، وفي ظل افتقادها «مرجعية قانونية وسياسية تتمتع بصلاحية الرقابة على التنفيذ ودفع الأطراف للالتزام بما ورد فيها، فوجدت إسرائيل الطريق ممهدا للالتفاف حول الخطة وتفريغها من مضمونها»[2]، مما غيب مقومات السلام الحقيقي المستتب التي لم تسهم معاهدات السلام المبرمة مع الجانب الإسرائيلي (مصر في عام 1979 والأردن 1994) في توطيدها، وسط مطالبات نيابية وشعبية مصرية وأردنية بإعادة النظر فيها نحو إلغائها[3]، بينما حمل اتفاق أوسلو بذور فشله منذ توقيعه، مما دفع بمطالبات فلسطينية انبثقت من بين ثنايا الحصار والعدوان الإسرائيلي ضد الشعب الفلسطيني، لم تجد أصداءها الجدية خاصة لدى رئاسة السلطة نفسها وفتح،

(1) أحمد يوسف أحمد، أربعون عاما من الصراع مع إسرائيل (1965– 2005)»، مرجع سابق، ص 9.

(2) عبد العليم محمد، «أين ذهبت «خريطة الطريق»؟»، القاهرة، مختارات إسرائيلية، العدد 133، كانون الثاني (يناير) 2006، ص 129–130.

(3) جريدة الرأي، عمان، 26/ 7/ 2006. وأيضا انظر: جريدة الدستور، عمان، 29/ 6/ 2009.

تقضي بحل السلطة الفلسطينية وإعادة الوضع إلى ما كان عليه قبل أوسلو، مما يضع الاحتلال على المحك بتوريطه في ما لا يريد، بحيث تعود مسؤوليته المباشرة عن الفلسطينيين بحكم كونه السلطة المحتلة، ويعيد للفلسطينيين القوة التي فقدوها بتوقيع أوسلو والدخول في «أنبوب» المفاوضات، ويقلب تهديد إسرائيل لهم بالانكفاء الذي سيفقدهم الأرض والاستقلال، فيهددونها بالانكفاء الذي سيفقدها هدف وجودها ويحولها مع مرور الوقت إلى دولة ذات أغلبية فلسطينية، وعندها تتحيد الضغوط الخارجية وتنهار على شعب يعلن أنه يريد البقاء تحت الاحتلال، بعدما بات الشأن الداخلي والمسار السياسي للفلسطينيين منذ دخول التسوية مرتهنين للقوى الإسرائيلية والأمريكية والاتحاد الأوروبي[1].

إن مضي 63 عاما من النكبة و20 عاما من مسار سلمي متعثر حد الجمود دون تحقيق سلام حقيقي في ظل وجود أراض محتلة وإرادات مغتصبة وحقوق مصادرة، يقتضي التوقف لجهة المراجعة وإعادة النظر في آليات إدارة الصراع وسبل حله، فتجربة الأعوام الماضية أثبتت أن التفاوض المحكوم باختلال معادلة توازن القوى لصالح إسرائيل لن يوصل الفلسطينيين إلى تحقيق إنهاء الاحتلال وإقامة الدولة الفلسطينية المستقلة السيادية، كما أثبتت أن الصراع العربي-الإسرائيلي لن يحسم عبر تسويات سياسية منقوصة أو مشاريع مجتزأة، بحكم طبيعته وحقيقة نشأته باعتباره من الصراعات الطويلة الممتدة، وإنما يكمن حله في معالجة وإزالة جذور إشكاليات مسبباته المتمثلة في دحر الاحتلال وإزالة المستوطنات وتقرير المصير واستعادة الأراضي الفلسطينية والعربية المحتلة وعودة اللاجئين الفلسطينيين إلى ديارهم وأراضيهم، ومن دون ذلك ستظل المنطقة مرشحة لمزيد من عدم الاستقرار والافتقار إلى الأمن، فالكيان الإسرائيلي ليس جاهزا أو مستعدا لحل شامل أو تسوية عادلة، ولن يندحر من الأراضي المحتلة إلا إذا اضطر لذلك.

وبما أنه لا يوجد أفق قريب لحل القضية الفلسطينية حلا عادلا وشاملا ودائما، فإن ثمة حاجة لإستراتيجية عربية موحدة لإدارة الصراع وسبل حله، غابت عن السنوات الماضية أمام إستراتيجية إسرائيلية واضحة في إدارة الصراع مع العرب على الصعيدين

(1) علي الجرباوي، «حول الأجندة الخارجية للإصلاح: الحالة الفلسطينية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 335، كانون الثاني (يناير) 2007، ص 87-88.

العسكري والسياسي، بحيث تأخذ بمختلف أشكال القوة وبضمان استمرار النضال والمقاومة، بشتى أساليبها، باعتبارها سبيلا للتحرر وتقرير المصير، وبدعمها عربيا وإسلاميا، وتكييف الأساليب النضالية لتتناسب مع قدرة الناس على الصمود والتحمل مدى أطول، وذلك عبر استمرار الكفاح المسلح تزامنا مع تواصل عمليات الاحتجاج بتنظيم المظاهرات والإضرابات والحملات الإعلامية والسياسية والقطيعة مع الكيان الصهيوني، والتصدي للاستيطان وتهويد القدس والتقييدات التي يفرضها الاحتلال على حركة المواطنين وحياتهم اليومية، مصحوبة بعملية البناء الداخلي وتحقيق الوحدة الوطنية، على أن يتحدد الهدف النهائي للإستراتيجية في إقامة دولة فلسطينية على كامل أرض فلسطين التاريخية تضم بين جوانبها اليهود الراغبين في البقاء مع الحفاظ على هويتهم الإثنية والدينية. وإذا كان الاحتلال يحظى بدعم أمريكي مفتوح، فإن التركيز العربي يجب أن ينصب في التوجه إلى دول أخرى ذات أهمية في النسق الدولي كالصين وبعض الدول الأوروبية من خلال تعزيز العلاقات معها وخلق مصالح مشتركة من شأنها أن تخدم القضايا العربية.

# المراجع

# أولاً. المراجع باللغة العربية:

## أ- الوثائق الرسمية:

1- اتفاق الحكم الذاتي المتفق عليه في 19 آب (أغسطس) 1993 والذي تم توقيعه بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل في واشنطن في 13/ 9/ 1993.

2- البرنامج الانتخابي لقائمة «التغيير والإصلاح» لانتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني، 25/ 1/ 2006.

3- حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، ميثاق حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، صادر في 18/ 8/ 1989.

4- مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، الميثاق الوطني الفلسطيني، بيروت، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، 1976.

5- مقررات المؤتمر السادس للإخوان المسلمين في سورية ولبنان، دمشق، اللجنة المركزية العليا لجماعة الإخوان المسلمين، 1946.

6- منظمة التحرير الفلسطينية، مسودة دستور دولة فلسطين، بيروت، منظمة التحرير الفلسطينية، 1989.

7- هيئة الأمم المتحدة، تقرير اللجنة الخاصة المعنية بالتحقيق في الممارسات الإسرائيلية التي تمس حقوق الإنسان للشعب الفلسطيني وغيره من السكان العرب في الأراضي المحتلة، نيويورك، الأمم المتحدة، 2010.

8- الهيئة العامة للاستعلامات في وزارة الإرشاد القومي المصرية، ملف وثائق فلسطين (1937- 1949)، الطبعة الأولى، القاهرة، الهيئة العامة للاستعلامات في وزارة الإرشاد القومي المصرية، 1969.

9- وكالة الأمم المتحدة لإغاثة وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين في الشرق الأدنى (الأونروا)، الأونروا واللاجئون الفلسطينيون، عمان، مكتب الإعلام في وكالة الأمم المتحدة لإغاثة وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين في الشرق الأدنى (الأونروا)، 2010.

### ب- الموسوعات العلمية:

1- سامي ذبيان و«آخرون»، قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، الطبعة الأولى، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 1990.

2- عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.

3- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، الطبعة الأولى، ثمانية مجلدات، القاهرة، دار الشروق للنشر والتوزيع، 1999.

4- مانع الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، الرياض، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.

5- ميشيل مان، موسوعة العلوم الاجتماعية، ترجمة عادل هواري، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة الفلاح 1994.

### ج- الكتب (Books):

1- أبراهام أدن، «المساعدات الأمريكية لتسليح الجيش الإسرائيلي»، تحرير زئيف كلاين، في سياسة إسرائيل الأمنية، ترجمة بدر عقيلي، الطبعة الأولى، عمان، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، 1990.

2- أبراهام وغنر، القرار الإسرائيلي، ترجمة ميخائيل الخوري، الطبعة الأولى، بيروت، دار القدس، 1978.

3- إبراهيم أبراش، البعد القومي للقضية الفلسطينية: فلسطين بين القومية والوطنية الفلسطينية، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.

4- إبراهيم أحمد، إسرائيل والتلمود: دراسة تحليلية، الطبعة الأولى، بيروت، مكتبة الوعي العربي، 1967.

5- أبو بكر محمد بن عبد الله الأشبيلي ابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت، دار الجيل، 1987.

6- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، اختلاف الفقهاء، القاهرة، فريدريك كرن، 1902.

7- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، خمسة أجزاء، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1957.
8- ------، التبر المسبوك في نصائح الملوك، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1987.
9- أبو الحسن علي بن محمد بن أحمد بن موسى بن مسعود بن موسى بن أبي غفرة الخزاعى، تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله ﷺ من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية، الكويت، مكتبة السندس، 1990.
10- أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1982.
11- أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، الطبعة الرابعة، القاهرة، دار الكتاب العربي، 1969.
12- أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، حققها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، المجلد الثاني، الجزء الرابع، بيروت، دمشق، دار الخير، 1996.
13- أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، رسالة السياسة المدنية، الطبعة الأولى، دمشق، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، 2006.
14- أ. ج نوراني، الجهاد والإسلام: التحيز في مواجهة الواقع، ترجمة رياض حسن، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفارابي، 2007.
15- أحمد السقاف، العنصرية الصهيونية في التوراة، الطبعة الأولى، الكويت، شركة الربيحان للنشر والتوزيع، 1984.
16- أحمد الشقيري، خرافات يهودية، الطبعة الأولى، عمان، المؤلف، 1981.
17- أحمد عبد العزيز، «حركة «حماس والتفاوض والتسوية مع إسرائيل»، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي، في دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» (1987-1996)، الطبعة الثالثة، عمان، مركز دراسات الشرق الأوسط، 1999.
18- أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، الطبعة الثانية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.
19- ------، الأصولية الإسلامية والنظام العالمي، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1992.

20- إدارة الإعـلام والمعلومـات فـي مؤسسـة القـدس الدولية، عين على الأقصى، بيروت، مؤسسة القدس الدولية، 2009.
21- إدموند بيرك وإيرا لابيدوس، الإسلام والسياسة والحركات الاجتماعية، ترجمة محروس سليمان، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2000.
22- أسامة حمدان، «إعادة بناء وتفعيل منظمة التحرير الفلسطينية: رؤية حركة حماس»، تحرير محسـن صالح، في منظمة التحرير الفلسـطينية: تقييم التجربة وإعادة البناء، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2007.
23- أسامة الغزالي حرب، مستقبل الصراع العربي-الإسرائيلي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي: محور العرب والعالم، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.
24- إسـحق الحسـيني، الإخوان المسـلمون: كبرى الحركات الإسـلامية الحديثة، الطبعة الثانية، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، 1955.
25- إسـحق رابيـن، مذكـرات إسـحق رابيـن، ترجمـة دار الجليـل، الطبعة الأولى، عمان، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، 1993.
26- إسحق شامير، مذكرات إسحاق شامير، ترجمة دار الجليل للنشر والدراسات والأبحـاث الفلسـطينية، الطبعـة الأولـى، عمـان، دار الجليـل للنشـر والدراسـات والأبحاث الفلسطينية، 1994.
27- إسحق الفرحان، البعد الإسلامي للقدس والقضية الإسلامية، الطبعة الأولى، عمان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، 2003.
28- أسعد رزوق، الدولة والدين في إسرائيل، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، 1968.
29- ------، التلمود والصهيونية، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، 1970.
30- إسرائيل شاحاك، الديانة اليهودية وتاريخ اليهود: وطأة 3000 عام، ترجمة رضى سلمان، الطبعة الثالثة، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1997.
31- ------، أسرار مكشوفة: سياسات إسرائيل النووية والخارجية، ترجمة هشام عبد الله، الطبعة الأولى، عمان، الأهلية للنشر والتوزيع، 1997.
32- إسرائيل شاحاك، نورتون ميزفينسكي، الأصولية اليهودية في إسرائيل، ترجمة ناصر عفيفي، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2004.

33- إسرائيل كولت، «ديفيد بن غوريون وجيله»، في آباء الحركة الصهيونية، ترجمة عبد الكريم النقيب، الطبعة الأولى، عمان، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، 1987.
34- آفي شليم، الحائط الحديدي، ترجمة ناصر عفيفي، الطبعة الأولى، القاهرة، مؤسسة روز اليوسف، 2001.
35- ------، «الولايات المتحدة الأمريكية والصراع الإسرائيلي العربي»، تحرير كين بوث وتيم ديون، في عوالم متصادمة: الإرهاب ومستقبل النظام العالمي، ترجمة صلاح عبد الحق، الطبعة الأولى، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2005.
36- أكرم زعيتر، وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية (1919-1939): من أوراق أكرم زعيتر، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1984.
37- إليشع أفرات، «جغرافية الاستيطان في إسرائيل عام 2000»، في الكيان الصهيوني عام 2000، ترجمة سمير جبور وآخرين، قبرص، وكالة المنار للصحافة والنشر المحدودة، 1986.
38- أمنون الكخن، «الإخوان المسلمون»، تحرير موسى زيد الكيلاني، في الحركات الإسلامية في الأردن، الطبعة الأولى، عمان، دار البشير، 1990.
39- أمنون كوهين، الأحزاب السياسية في الضفة الغربية في ظل النظام الأردني (1949-1967)، ترجمة خالد حسن، الطبعة الأولى، القدس، مطبعة القادسية، 1988.
40- إميل توما، ستون عاما على الحركة القومية العربية الفلسطينية، الطبعة الثانية، بيروت، دار ابن رشد، 1978.
41- إميل دوركهايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1961.
42- أوغست روهلنغ، الكنز المرصود في قواعد التلمود، ترجمة يوسف نصر الله، الطبعة الأولى، بيروت، دار العلوم، 1987.
43- أوليفيه روي، الإسلام السياسي: نشأته، مكوناته، آفاقه، ترجمة مصطفى أعراب والمكي بوسراو، مراجعة عبد الرحيم الحسني، الطبعة الأولى، الرباط، منشورات الحرية، 1998.

44- ------، عولمة الإسلام، ترجمة لارا معلوف، بيروت، دار الساقي، 2003.
45- إياد البرغوثي، الإسلام السياسي في فلسطين: ما وراء السياسة، الطبعة الأولى، القدس، مركز القدس للإعلام والاتصال، 2000.
46- ------، الأسلمة والسياسة في الأراضي الفلسطينية المحتلة، الطبعة الثانية، رام الله، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، 2003.
47- إيان لوستيك، الأصولية اليهودية في إسرائيل: من أجل الأرض والرب، ترجمة حسني زينة، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1991.
48- إيلان بابه، التطهير العرقي في فلسطين، ترجمة أحمد خليفة، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 2007.
49- إيلان شاحر، الحريديون والمجتمع والسياسة في إسرائيل، ترجمة إسماعيل دبيح، الطبعة الأولى، دمشق، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، 2005.
50- إيليا زريق، اللاجئون الفلسطينيون والعملية السلمية، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1997.
51- إيمانويل راتييه، إرهابيو إسرائيل، ترجمة حياة عطية، الطبعة الأولى، عمان، جمعية عمال المطابع التعاونية، 2001.
52- باروخ كمرلينغ، التصفية: حرب أرئيل شارون ضد الفلسطينيين، ترجمة سمر عدنان، الطبعة الأولى، بيروت، الحوار الثقافي، 2005.
53- باري شميش، سقوط إسرائيل، ترجمة عمار جولاق، الطبعة الأولى، عمان، الأهلية للنشر والتوزيع، 1993.
54- برنارد رايك، «الولايات المتحدة وإسرائيل: طبيعة العلاقة الخاصة»، تحرير ديفيد ليش، في الشرق الأوسط والولايات المتحدة: إعادة تقييم تاريخي وسياسي، ترجمة أحمد محمود، الطبعة الأولى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005.
55- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2009، نيويورك، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2009.
56- بروس لورنس، تحطيم الأسطورة: تخطي الإسلام للعنف، ترجمة غسان علم الدين، مراجعة رضوان السيد، الطبعة الأولى، الرياض، مكتبة العبيكان، 2004.
57- بسام جرار، زوال إسرائيل نبوءة أم صدف رقمية؟، دمشق، دار الشهاب، 2000.

58- بنجامين بيت هلحمي، الأخطبوط الإسرائيلي، ترجمة محمود برهوم، الطبعة الأولى، عمان، دار الكرمل، 1989.
59- بني موريس، طرد الفلسطينيين وولادة مشكلة اللاجئين: وثيقة إسرائيلية، ترجمة دار الجليل، الطبعة الأولى، عمان، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، 1993.
60- بنيامين نتنياهو، مكان بين الأمم: إسرائيل والعالم، ترجمة محمد الدويري، الطبعة الثانية، عمان، الأهلية للنشر والتوزيع، 1996.
61- بوبي س. سيد، الخوف الأصولي: المركزية الأوروبية وبروز الإسلام، ترجمة عبد الرحمن أياس، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفارابي، 2007.
62- بولس مسعد، همجية التعاليم الصهيونية، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتاب العربي، 1969.
63- بويد شيفر، القومية: عرض وتحليل، ترجمة جعفر حضباك، الطبعة الأولى، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1966.
64- بيان نويهض الحوت، القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين 1917-1948، الطبعة الثالثة، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1986.
65- تشارلز داروين، أصل الأنواع، ترجمة إسماعيل مظهر، الطبعة الأولى، بيروت، منشورات مكتبة النهضة، 1985.
66- توفيق الواعي، الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين: دراسة تحليلية ميدانية موثقة، الطبعة الأولى، الكويت، مكتبة المنار الإسلامية، 2001.
67- توم سيغيف، الإسرائيليون الأوائل (1949)، ترجمة خالد عايد و«آخرين»، الطبعة الأولى، قبرص، شركة الخدمات النشرية المستقلة، 1986.
68- تيد سودنبورج، «دور الفلاحين الفلسطينيين في الثورة الفلسطينية الكبرى»، تحرير إدموند بيرك وإيرا لابيدوس، في الإسلام والسياسة والحركات الاجتماعية، ترجمة محروس سليمان، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2000.
69- تيسير جبارة، دور الحركات الإسلامية في الانتفاضة الفلسطينية المباركة، الطبعة الأولى، عمان، دار الفرقان للطباعة والنشر والتوزيع، 1992.
70- ثيودور هرتزل، يوميات هرتزل، ترجمة قسم الدراسات في دار الجليل، الطبعة الأولى، عمان، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، 1986.

71- -----، دولة اليهود: محاولة لإيجاد حل حديث للمسألة اليهودية، ترجمة مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1997.
72- جان-بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة بدران، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2001.
73- جبرا الشوملي، العلمانية في الفكر العربي المعاصر: دراسة حالة فلسطين، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.
74- جدع جلادي، إسرائيل نحو الانفجار الداخلي: التقاطب بين المستوطنين الأوروبيين وأبناء دار الإسلام، الطبعة الأولى، القاهرة، دار البيادر للنشر والتوزيع، 1988.
75- جريس هالسل، النبوءة والسياسة، ترجمة محمد السماك، الطبعة الثانية، القاهرة، دار الشروق، 2003.
76- جمال البدري، السيف الأحمر: دراسة في الأصولية اليهودية المعاصرة، الطبعة الأولى، دمشق، الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، 2003.
77- جمال حمدان، اليهود أنثروبولوجيا، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الهلال، 1996.
78- جمال زهران، منهج قياس قوة الدول واحتمالات تطور الصراع العربي-الإسرائيلي، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.
79- جميل هلال، التنظيمات والأحزاب السياسية الفلسطينية بين مهام الديمقراطية الداخلية والديمقراطية السياسية والتحرر الوطني، الطبعة الأولى، رام الله، مركز مواطن، 2006.
80- جواد الحمد، «الانتفاضة الكبرى وتطور القضية الفلسطينية»، تحرير جواد الحمد، في المدخل إلى القضية الفلسطينية، الطبعة السابقة، عمان، مركز دراسات الشرق الأوسط، 2004.
81- جودت السعد، الرموز العنصرية في الأدب الصهيوني، الطبعة الأولى، عمان، دار الجاحظ للنشر والتوزيع، 2000.
82- جورج كنعان، العنصرية اليهودية، الطبعة الأولى، عمان، المؤلف، 1983.
83- جولدا مائير، حياتي، ترجمة دار الجليل، الطبعة الأولى، عمان، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، 1989.
84- جون إسبزيتو، الخطر الإسلامي بين الوهم والواقع، ترجمة هيثم فرحات، الطبعة الأولى، دمشق، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2002.

85- جيل كيبل، يوم الله: الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث، ترجمة نصير مروة، الطبعة الأولى، قبرص، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، 1992.
86- جيمس دورتي وروبرت بالتسغراف، النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية، ترجمة وليد عبد الحي، الطبعة الأولى، الكويت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1989.
87- حامد ربيع، من يحكم في تل أبيب: حول تحليل علاقة التماسك في النظام الإسرائيلي ومتغيرات الحركة السياسية في منطقة الشرق الأوسط، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1975.
88- -----، إطار الحركة السياسية في المجتمع الإسرائيلي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر العربي، 1978.
89- الحبيب الجنحاني، «الصحوة الإسلامية في بلاد الشام: مثال سورية»، في الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، الطبعة الخامسة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.
90- حسام الدين الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، 1944.
91- الحسن بن طلال، حق الفلسطينيين في تقرير المصير: دراسة للضفة الغربية وقطاع غزة، الطبعة الأولى، لندن، مطبوعات شركة كوورتيت المحدودة، 1981.
92- حسن البنا، مذكرات حسن البنا، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشهاب، 1952.
93- -----، السلام في الإسلام، الطبعة الثانية، جدة، الدار السعودية للنشر، 1971.
94- -----، دستور الوحدة العقائدية والفكرية لدعاة الإسلام: شرح الأصول العشرين للإمام الشهيد حسن البنا، الطبعة الأولى، الإسكندرية، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، 1983.
95- -----، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، القاهرة، دار الشهاب، 1984.
96- حسن البنا، سيد قطب، أبو الأعلى المودودي، الجهاد في سبيل الله، القاهرة، دار الجهاد، 1977.
97- حسن بكر حسن، «الجماعات الإسلامية العنيفة في مصر»، تحرير محمد أشتية، في الفكر السياسي للحركات الإسلامية: تجربة مصر والأردن وفلسطين، الطبعة الأولى، البيرة، المركز الفلسطيني للدراسات الإقليمية، 2000.

98- حسن الترابي، المصطلحات السياسية في الإسلام، بيروت، دار الساقي، 2000.
99- حسن حنفي، «الإسلام السياسي بين الفكر والممارسة»، في الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، الطبعة الأولى، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2002.
100- حسن دوح، 25 عاما في جماعة الإخوان، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الاعتصام، 1983.
101- حسن صبرا، «عن الصحوة الإسلامية في لبنان»، تقديم إسماعيل صبري عبد اللّه، في الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، الطبعة الخامسة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.
102- حسن نافعة، مصر والصراع العربي-الإسرائيلي: من الصراع المحتوم إلى التسوية المستحيلة، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1984.
103- حسن الهضيبي، دعاة..لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى اللّه، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الطباعة والنشر الإسلامية، 1977.
104- حسين كروم، الإخوان المسلمون والصلح مع إسرائيل، الطبعة الأولى، القاهرة، شركة نادركو للطباعة والنشر، 1982.
105- حميد راشد، مقررات المجلس الوطني الفلسطيني (1964-1974)، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، 1976.
106- حميد عنايت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ترجمة عن الفارسية إبراهيم الدسوقي شتا، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1988.
107- حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1992.
108- خالد الحروب، حماس: الفكر والممارسة السياسية، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1997.
109- خالد صلاح الدين، «الاتجاه الإسلامي: الموقف العام من القضية الفلسطينية (1948-1989).. نقد وعرض»، تحرير وتقديم عبد اللّه النفيسي، في الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية..أوراق في النقد الذاتي، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1989.
110- خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1974.

111- خالد مشعل، «شروط واحتمالات قيام انتخابات نزيهة»، تحرير جواد الحمد وهاني سليمان، في انتخابات الحكم الذاتي الفلسطيني، الطبعة الأولى، عمان، مركز دراسات الشرق الأوسط، 1994.

112- خالد الهندي، «فهم الحركة لطبيعة الصراع مع المشروع الصهيوني وفلسفة إدارته»، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي، في دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» (1987- 1996)، الطبعة الثالثة، عمان، مركز دراسات الشرق الأوسط، 1999.

113- خليل أحمد خليل، سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005.

114- خليل السكاكيني، فلسطين بعد الحرب الكبرى، الطبعة الأولى، القدس، مطبعة بيت المقدس، 1925.

115- ------، يوميات خليل السكاكيني: يوميات، رسائل وتأملات، الجزء الخامس، رام الله، مركز خليل السكاكيني الثقافي، 2006.

116- خليل علي حيدر، الحركات الإسلامية في الدول العربية، الطبعة الأولى، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 1998.

117- خوسيه كازانوفا، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2005.

118- دائرة شؤون المفاوضات في منظمة التحرير الفلسطينية، عين على فلسطين، رام الله، دائرة شؤون المفاوضات في منظمة التحرير الفلسطينية، 2010.

119- دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، آباء الحركة الصهيونية، ترجمة عبد الكريم النقيب، الطبعة الأولى، عمان، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، 1987.

120- داني روبنشتاين، غوش أمونيم: الوجه الحقيقي للصهيونية، ترجمة غازي السعدي، الطبعة الأولى، عمان، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، 1983.

121- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، الطبعة الأولى، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007.

122- ديفيد لاندو، الأصولية اليهودية، ترجمة مجدي عبد الكريم، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1994.
123- ديفيد هارفي، الإمبريالية الجديدة، ترجمة وليد شحادة، الطبعة ألأولى، بيروت، دار الحوار الثقافي، 2004.
124- رجا بهلول، من الجهاد إلى التعايش السلمي: تطور المفاهيم الإسلامية في السياسة والعلاقات الدولية، الطبعة الأولى، بيرزيت، معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية في جامعة بيرزيت، 2003.
125- رضوان الشيباني، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي: دراسة تحليلية، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2006.
126- رضوان السيد، «مستقبل الحركات الإسلامية في ظل المتغيرات الإقليمية والدولية»، في الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، الطبعة الأولى، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2002.
127- رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، الطبعة الرابعة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1972.
128- رفعت سيد أحمد وعمر الشوبكي، مستقبل الحركات الإسلامية بعد 11 أيلول (سبتمبر)، الطبعة الأولى، دمشق، دار الفكر، 2005.
129- روجيه جارودي، إسرائيل بين اليهودية والصهيونية، ترجمة حسين حيدر، الطبعة الأولى، بيروت، دار التضامن، 1990.
130- ــــــ، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، ترجمة محمد هشام، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق للنشر والتوزيع، 1998.
131- زكريا بيومي، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية (1928-1948)، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة وهبة، 1978.
132- زياد أبو عمرو، أصول الحركات السياسية في قطاع غزة (1948-1967)، الطبعة الأولى، عكا، دار الأسوار، 1987.
133- زياد أبو غنيمة، الحركة الإسلامية وقضية فلسطين، الطبعة الثانية، عمان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1989.
134- سائد خليل عايش، اليهودية الأرثوذكسية، القاهرة، مركز الإعلام العربي، 2007.

135- ساطع الحصري، ما هي القومية؟ أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.
136- سامي خاطر، «تقييم المسار السياسي لحركة حماس (2006-2007)»، تحرير محسن صالح، في قراءات نقدية في تجربة حماس وحكومتها (2006-2007)، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2007.
137- سعيد حوى، جند الله تخطيطا، الطبعة الأولى، بيروت؛ القاهرة، دار عمار؛ مؤسسة الخليج العربي، 1988.
138- ------، المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين بمناسبة مرور خمسين عاما على تأسيسها، الطبعة الثانية، عمان، دار الأرقم، 1979.
139- سلمان أبو ستة، سجل النكبة: سجل القرى والمدن التي احتلت وطرد أهلها أثناء العدوان الإسرائيلي 1948، لندن، مركز العودة الفلسطيني، 1998.
140- سمير أبو خطاب، العمليات الفدائية، عمان، دار ابن رشد للنشر والتوزيع، 1987.
141- سمير أيوب، وثائق أساسية في الصراع العربي-الصهيوني، الطبعة الأولى، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1984.
142- سيد قطب، معالم في الطريق، الطبعة التاسعة، القاهرة، دار الشروق، 1982.
143- ------، السلام العالمي والإسلام، الطبعة الثانية عشرة، القاهرة، دار الشروق، 1993.
144- السيد ولد أباه، «أزمة المشروع الصهيوني وأثرها على مستقبل دولة إسرائيل»، في مستقبل إسرائيل، الطبعة الأولى، دمشق، دار الفكر، 2001.
145- السيد يسين، «التطورات الاجتماعية»، تحرير علي الدين هلال، في المجتمع الإسرائيلي: التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، الطبعة الأولى، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، 1980.
146- ------، الأسطورة الصهيونية والانتفاضة الفلسطينية، الطبعة الأولى، القاهرة، ميريت للنشر والمعلومات، 2001.
147- السيد يوسف، الإخوان المسلمون هل هي صحوة إسلامية؟: الجماعة وحركة التحرر الوطني، الطبعة الأولى، القاهرة، مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر، 1997.

148- سيغموند فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، الطبعة الرابعة، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1986.
149- سيف الدين عبد الفتاح، «رؤية في العلاقة بين الديني والمدني والسياسي: مقدمات منهجية»، مراجعة وتحرير مدحت ماهر، في العلاقة بين الديني والسياسي: مصر والعالم.. رؤى متنوعة وخبرات متعددة، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2008.
150- شفيق الحوت، «تجربة منظمة التحرير الفلسطينية: رؤية عامة»، تحرير محسن صالح، في منظمة التحرير الفلسطينية: تقييم التجربة وإعادة البناء، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2007.
151- شفيق مقار، قراءة سياسية للتوراة، الطبعة الأولى، لندن وقبرص، رياض الريس للكتب والنشر، 1991.
152- شمعون بيريز، الشرق الأوسط الجديد، ترجمة محمد عبد الحافظ، الطبعة الأولى، عمان، الأهلية للنشر والتوزيع، 1994.
153- شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي المالكي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق محمود عرنوس، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الثقافة الإسلامية، 1938.
154- صائب عريقات، الحياة مفاوضات، الطبعة الأولى، نابلس، جامعة النجاح الوطنية، 2008.
155- صالح المسلوت، موقف التيار الإسلامي في مصر من القضية الفلسطينية (1936-1948)، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1994.
156- صالح الورداني، الحركة الإسلامية والقضية الفلسطينية، الطبعة الأولى، القاهرة، الدار الشرقية للطباعة والنشر والتوزيع، 1990.
157- صبحي ياسين، الثورة العربية الكبرى في فلسطين (1936-1939)، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الهناء، 1959.
158- صلاح الدين الجورشي، الانتفاضة: فلسطين المحررة أم فلسطين الإسلامية، الطبعة الأولى، تونس، دار البراق، 1988.
159- ــــــ، «الحركة الإسلامية: مستقبلها رهين التغييرات الجذرية»، تحرير وتقديم عبد الله النفيسي، في الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية.. أوراق في النقد

الذاتي، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1989.
160- ضياء الدين زاهر، مقدمة في الدراسات المستقبلية: مفاهيم، أساليب، تطبيقات، الطبعة الأولى، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، 2004.
161- ضياء الهاجري، إسرائيل من الداخل، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، 1991.
162- طارق البشري، الحركة السياسية في مصر، الطبعة الثانية، القاهرة، دار الشروق، 2002.
163- طارق عامر، أساليب الدراسات المستقبلية، الطبعة الأولى، عمان، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، 2008.
164- طاهر شاش، مفاوضات التسوية النهائية والدولة الفلسطينية، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق، 1999.
165- ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الطبعة الخامسة، بيروت، دار النفائس، 1985.
166- عادل رياض، الفكر الإسرائيلي وحدود الدولة، الطبعة الأولى، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1989.
167- عادل غنيم، «المجلس الإسلامي الأعلى في فلسطين ودوره الوطني والاجتماعي فيما بين الحربين العالميتين»، تحرير عاصم الدسوقي، في الدين والدولة في العالم العربي، الطبعة الأولى، القاهرة، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية في كلية الآداب في جامعة القاهرة، 2003.
168- عبد الإله بلقزيز، تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوة والسياسة، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.
169- ------، أزمة المشروع الوطني الفلسطيني من «فتح» إلى «حماس»، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.
170- ------، حزب الله من التحرير إلى الردع (1982- 2006)، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.
171- عبد الحميد الغزالي، حول أساسيات المشروع الإسلامي لنهضة الأمة: قراءة في فكر الإمام الشهيد حسن البنا، الطبعة الأولى، القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2000.

172- عبد الحميد الكتاني، نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية، الطبعة الأولى، الرباط، المطبعة الوطنية، 1927.

173- عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، الطبعة الثالثة، الإسكندرية، دار المعارف، 1977.

174- عبد العظيم رمضان، جماعات التكفير في مصر: الأصول التاريخية والفكرية، الطبعة الأولى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995.

175- عبد العليم محمد، «المستقبل لدى الإسرائيليين: النخبة والجمهور»، تحرير أحمد صدقي الدجاني، في الحركة الصهيونية والصراع العربي-الإسرائيلي في مائة عام، الطبعة الأولى، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية، 2000.

176- عبد الفتاح ماضي، الدين والسياسة في إسرائيل: دراسة في الأحزاب والجماعات الدينية في إسرائيل ودورها في الحياة السياسية، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1999.

177- عبد الله أبو عزة، «نحو حركة إسلامية علنية وسلمية»، تحرير وتقديم عبد الله النفيسي، في الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية.. أوراق في النقد الذاتي، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1989.

178- عبد الله عبد الدائم، صراع اليهودية مع القومية الصهيونية: الصهيونية ومستقبل إسرائيل، الطبعة الأولى، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2001.

179- عبد الله العتيقي، نشأة وتطور الحركة الإسلامية الحديثة بدءا من محمد عبد الوهاب إلى يومنا هذا، الطبعة الأولى، الكويت، المؤلف، 1999.

180- عبد الله عزام، حماس: الجذور التاريخية والميثاق، الطبعة الثانية، بيشاور، مكتب خدمات المجاهدين، 1990.

181- عبد الله علوان، الإسلام والقضية الفلسطينية، الطبعة الثانية، عمان، مكتبة المنار للطباعة والنشر والتوزيع، 1983.

182- عبد الله النفيسي، «الإخوان المسلمون في مصر: التجربة والخطأ»، تحرير وتقديم عبد الله النفيسي، في الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية .. أوراق في النقد الذاتي، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1989.

183- -----، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، الطبعة الأولى، الكويت، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، 1995.

184- عبد الناصر حريز، النظام السياسي الإرهابي الإسرائيلي: دراسة مقارنة، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1997.
185- عبد الوهاب الأفندي، «الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع»، في الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، الطبعة الأولى، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، 2002.
186- عبد الوهاب الكيالي، تاريخ فلسطين الحديث، الطبعة العاشرة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990.
187- عبد الوهاب المسيري، من هو اليهودي، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق، 1977.
188- عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والعنف: من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق، 2001.
189- ------، من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية: أثر الانتفاضة على الكيان الصهيوني، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر المعاصر، 2002.
190- ------، في الخطاب والمصطلح الصهيوني: دراسة نظرية وتطبيقية، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق، 2003.
191- عثمان رسلان، التربية السياسية عند جماعة الإخوان المسلمين في الفترة من 1928-1954 في مصر: دراسة تحليلية تقويمية، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الطباعة والنشر الإسلامية، 1990.
192- عدنان سعد الدين، «من أصول العمل السياسي للحركة الإسلامية المعاصرة»، تحرير وتقديم عبد الله النفيسي، في الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية .. أوراق في النقد الذاتي، الطبعة ألأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1989.
193- ------، الإخوان المسلمون في سورية ما قبل التأسيس وحتى عام 1954: مذكرات وذكريات، المجلد الأول، عمان، دار عمار للنشر والتوزيع، 2006.
194- عزمي بشارة، دوامة الدين والدولة في إسرائيل، الطبعة الأولى، عمان، الجامعة الأردنية، 1996.
195- ------، الانتفاضة والمجتمع الإسرائيلي: تحليل في خضم الأحداث، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

196- -----، من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2005.
197- عزيز حيدر، الفلسطينيون في إسرائيل في ظل اتفاقية أوسلو، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1997.
198- عصام العريان، «عوائق المشاركة السياسية في مصر»، تحرير عزام التميمي، في مشاركة الإسلاميين في السلطة، الطبعة الأولى، لندن، منظمة الحرية للعالم الإسلامي ومركز أبحاث الديمقراطية في جامعة ويستمنستر، 1993.
199- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، بيروت، مكتبة دار الحياة، 1966.
200- علي الصوا، «الحركة والعمل السياسي»، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي، في دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس (1987-1996)»، الطبعة الثالثة، عمان، مركز دراسات الشرق الأوسط، 1999.
201- علي المحارمة، تصاعد القوى الدينية الإسرائيلية، عمان، دار الإعلام، 2006.
202- عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1985.
203- عماد عواد، الخطوط الحمراء: مقومات السلام الإسرائيلي، الطبعة الأولى، القاهرة، هجر للطباعة والنشر والإعلان، 2000.
204- عماد الفالوجي، درب الأشواك: حماس، الانتفاضة، السلطة، الطبعة الأولى، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2002.
205- عمر التلمساني، الخروج من المأزق الإسلامي الراهن، الطبعة الأولى، القاهرة، الوفاء للطباعة والنشر، د.ت.
206- عمرو الشوبكي، مستقبل الحركات الإسلامية بعد 11 أيلول (سبتمبر)، الطبعة الأولى، دمشق، دار الفكر، 2005.
207- عميرام كاهن، الترانسفير: الإبعاد الجماعي في العقيدة الصهيونية، ترجمة محجوب عمر، الطبعة الأولى، عمان، دار البيادر للنشر والتوزيع، 1990.
208- عيزر وايزمن، الحرب من أجل السلام، ترجمة غازي السعدي، الطبعة الثانية، عمان، دار الجليل للنشر، 1988.
209- غازي خورشيد، دليل حركة المقاومة الفلسطينية، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، 1971.

210- غسان عبد الله، الانتفاضة وإسرائيل: تأثير الانتفاضة على إسرائيل، الطبعة الأولى، عكا، دار الأسوار للطباعة والنشر، 1990.
211- غسان العزي، حزب الله: من الحلم الأيديولوجي إلى الواقعية السياسية، الطبعة الأولى، الكويت، دار قرطاس، 1998.
212- غوتفريد فيلهلم لايبنتز، مقالة في الميتافيزيقا، ترجمة وتقديم الطاهر بن قيزة، الطبعة الأولى، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2006.
213- ف. دينيسوف، نظريات العنف في الصراع الأيديولوجي، الطبعة الأولى، دمشق، دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، 1982.
214- فتحي يكن، المناهج التغييرية الإسلامية خلال القرن العشرين، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1988.
215- فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1993.
216- فيصل دراج، جمال باروت، الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، الطبعة الثانية، دمشق، المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، 2000.
217- فيليب لومارشان، إسرائيل/ فلسطين غدا: أطلس استقرائي، ترجمة يوسف ضومط، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجليل، 1998.
218- كامل خلة، فلسطين والانتداب البريطاني (1922-1939)، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، 1974.
219- الكتاب المقدس، القاهرة، جمعية التوراة البريطانية والأجنبية، 1938.
220- كولن شيندلر، إسرائيل والليكود والحلم الصهيوني: السلطة والسياسات والأيديولوجية من بيجين إلى نتنياهو، ترجمة مصطفى الرز، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1997.
221- اللجنة المركزية العليا لجماعة الإخوان المسلمين، مقررات المؤتمر السادس للإخوان المسلمين، القاهرة، دار الطباعة والنشر الإسلامية، 1946.
222- اللجنة الملكية لشؤون القدس، القدس، عمان، اللجنة الملكية لشؤون القدس، 2010.
223- لورنس ماير، إسرائيل الآن: صورة بلد مضطرب، ترجمة مصطفى الرز، الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1997.

224- ماجد أبو دياك، «تأثير المشاركة السياسية لحماس على برنامجها السياسي وعلاقاتها الفلسطينية»، تحرير محسن صالح، في قراءات نقدية في تجربة حماس وحكومتها (2006-2007)، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2007.
225- مئير كاهاناه، شوكة في عيونكم، ترجمة غازي السعدي، الطبعة الأولى، عمان، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، 1985.
226- مايكل جانسن، التنافر في صهيون: هل يمكن أن يقوم سلام في الشرق الأوسط؟، ترجمة كمال السيد، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1988.
227- مجموعة من الباحثين، مراجعة وتقديم حسن نافعة، انتفاضة الأقصى وقرن من الصراع، الطبعة الأولى، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2002.
228- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، جمع وتحقيق محمد حميد الله الحيدر آبادي، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1956.
229- محسن صالح، التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد (1917-1948)، الطبعة الأولى، الكويت، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، 1988.
230- محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار: شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخبار، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983.
231- محمد برهومة، «فهم الحركة للآخر الصهيوني والغرب»، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي، في دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» (1987-1996)، الطبعة الثالثة، عمان، مركز دراسات الشرق الأوسط، 1999.
232- محمد حسين فضل الله، «الحركات الإسلامية العربية وإشكالية التسوية والتطبيع»، في الحركات الإسلامية في مواجهة التسوية، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1995.
233- محمد حسنين هيكل، المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل، الطبعة التاسعة، القاهرة، دار الشروق، 2000.
234- محمد دروزة، فلسطين وجهاد الفلسطينيين في معركة الحياة والموت ضد بريطانيا والصهيونية العالمية (1917-1948)، القاهرة، الهيئة العربية العليا لفلسطين، 1959.

235- محمد ربيع، أزمة الفكر الصهيوني المعاصر: مع دراسة جديدة حول موقع العقيدة من الفكر الصهيوني، الطبعة الثانية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.
236- محمد سعدي، مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة السلام، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.
237- محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة: دراسات منهجية علمية لسيرة المصطفى صلى الله عليه وسلم وما تنطوي عليه من عظات ومبادئ وأحكام، الطبعة الرابعة، بيروت، دار الفكر المعاصر، 2003.
238- محمد سعيد العشماوي، الإسلامي السياسي، الطبعة الثالثة، القاهرة، دار سينا للنشر، 1992.
239- محمد السماك، الاستغلال الديني في الصراع السياسي، الطبعة الأولى، بيروت، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، 2000.
240- محمد السيد سليم، تحليل السياسة الخارجية، الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1998.
241- محمد الشاعر، الحرب الفدائية في فلسطين على ضوء تجارب الشعوب في قتال العصابات، الطبعة الأولى، بيروت، المؤلف، 1967.
242- محمد طه بدوي، النظرية السياسية: النظرية العامة للمعرفة السياسية، الطبعة الأولى، الإسكندرية، المكتب المصري الحديث، 1986.
243- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، الطبعة الثالثة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.
244- محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، دراسة وتحقيق محمد عمارة، الجزء الرابع، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.
245- محمد عرب، الشخصية الصهيونية: ملامحها في الرواية الغربية وجذورها التوراتية، الطبعة الأولى، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1983.
246- محمد علوان، «حق الشعب الفلسطيني في تقرير المصير»، مراجعة وتقديم حسن نافعة، في انتفاضة الأقصى وقرن من الصراع، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2002.

247- محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977.
248- ------، «الحركة والوطنية»، تحرير جواد الحمد وإياد البرغوثي، في دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» (1987-1996)، الطبعة الثالثة، عمان، مركز دراسات الشرق الأوسط، 1999.
249- محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ.. رؤية من الداخل (1928-1948)، الطبعة الأولى، الإسكندرية، دار الدعوة، 1978.
250- محمود عكاشة، تاريخ الحكم في الإسلام: دراسة في مفهوم الحكم وتطوره، الطبعة الأولى، القاهرة، المختار للنشر والتوزيع، 2002.
251- مرتضى المطهري، الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري، ترجمة صادق العبادي، الطبعة الأولى، دمشق، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.
252- مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، حركة التحرر الوطني الفلسطيني (فتح)، بيروت، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، 1976.
253- مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، دليل الحركات الإسلامية في العالم، الطبعة الأولى، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، 2006.
254- مركز زايد للتنسيق والمتابعة، الدولة والدين في إسرائيل: مواجهة أم اتفاق، الطبعة الأولى، أبو ظبي، مركز زايد للتنسيق والمتابعة، 2001.
255- مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، التقرير الإستراتيجي الفلسطيني لعام 2008، تحرير محسن صالح، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2009.
256- المركز العام للإخوان المسلمين، قانون النظام الأساسي لهيئة الإخوان المسلمين، القاهرة، دار الطباعة والنشر الإسلامية للإخوان المسلمين، 1945.
257- مسعود ضاهر، «جنوب لبنان في الصراع العربي-الإسرائيلي»، مراجعة وتقديم حسن نافعة، في انتفاضة الأقصى وقرن من الصراع، الطبعة الأولى، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2002.

258- مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، الطبعة الأولى، دمشق، مؤسسة المطبوعات العربية، 1960.
259- -----، الإخوان المسلمون في معارك فلسطين: الجبهة السورية، في الإخوان المسلمون في حرب فلسطين، الطبعة الأولى، القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1984.
260- -----، نظام السلم والحرب في الإسلام، الطبعة الثانية، بيروت، دار الوراق للنشر والتوزيع، 1998.
261- مصطفى علوي، «البعد الإستراتيجي للصراع العربي-الإسرائيلي»، مراجعة وتقديم حسن نافعة، في انتفاضة الأقصى وقرن من الصراع، الطبعة الأولى، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2002.
262- مصطفى منجود، الدولة الإسلامية: وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996.
263- المكتب السياسي للجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، في النظام السياسي الفلسطيني، الطبعة الأولى، دمشق، الدار الوطنية الجديدة، 2004.
264- المكتب السياسي للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين: النشأة والمسار، دمشق، الدار الوطنية الجديدة، 2000.
265- منير شفيق، «حول نظرية التغيير»، تحرير وتقديم عبد الله النفيسي، في الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية.. أوراق في النقد الذاتي، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1989.
266- مهدي جرادات، الأحزاب والحركات السياسية في الوطن العربي، الطبعة الأولى، عمان، دار أسامة للنشر والتوزيع، 2006.
267- مهيب النواتي، حماس من الداخل، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2002.
268- المؤتمر الشعبي للدفاع عن القدس، فتاوى علماء فلسطين بتحريم البيع والتنازل والتعويض عن أرض فلسطين، عمان، المؤتمر الشعبي للدفاع عن القدس، 2000.
269- المؤتمر الصهيوني السابع والعشرون عام (1968)، ترجمة مركز الدراسات الفلسطينية والصهيونية بالأهرام، الطبعة الأولى، القاهرة، مركز الدراسات الفلسطينية والصهيونية بالأهرام، 1971.

270- المؤتمر الصهيوني التاسع والعشرون عام (1978)، ترجمة إلياس شوفاني، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1977.
271- المؤتمر الصهيوني الحادي والثلاثون عام (1987)، ترجمة سمير جبور وسمير صراص، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1988.
272- موسى الكيلاني، الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين: دراسة وتقييم، الطبعة الثانية، عمان، دار البشير، 1995.
273- موشي ليساك، المجتمع الإسرائيلي ومؤسساته العسكرية، ترجمة ماجد سعيد، الطبعة الأولى، دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1988.
274- ميرتشيا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المولى، الطبعة الأولى، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007.
275- ناحوم جولدمان، إسرائيل إلى أين؟ ، ترجمة مجلة فلسطين المحتلة، الطبعة الأولى، بيروت، منشورات فلسطين المحتلة، 1980.
276- ناصر الدين الشاعر، عملية السلام الفلسطينية-الإسرائيلية: وجهة نظر إسلامية، الطبعة الأولى، نابلس، مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، 1999.
277- ناصيف حتي، النظرية في العلاقات الدولية، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتاب العربي، 1985.
278- نافذ أبو حسنة، «تطور الوعي الفلسطيني بمنظمة التحرير الفلسطينية»، تحرير محسن صالح، في منظمة التحرير الفلسطينية: تقييم التجربة وإعادة البناء، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2007.
279- نايف حواتمة، قيس عبد الكريم، البرنامج المرحلي (1973-1974): صراع-وحدة في المقاومة، الطبعة الأولى، دمشق، الدار الوطنية الجديدة، 2002.
280- نبيل عبد الفتاح، «الوجود والحدود: الجماعات الإسلامية المصرية والتسوية والتطبيع»، في الحركات الإسلامية في مواجهة التسوية، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1995.
281- ------، سياسات الأديان: الصراعات وضرورات الإصلاح، الطبعة الأولى، القاهرة، ميريت للنشر والمعلومات، 2003.
282- نبيه بشير، جدلية الديني السياسي في إسرائيل: حركة شاس كحالة دراسية، الطبعة الأولى، رام الله، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية (مدار)، 2006.

283- نجيب عازوري، يقظة الأمة العربية، ترجمة أحمد بوملحم، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1998.
284- نعوم تشومسكي، النظام الدولي الجديد والقديم: مع ملحق بمستجدات المأزق الفلسطيني حتى أوسلو، ترجمة صفوان عكاش، دمشق، فصلت للدراسات والترجمة والنشر، 2000.
285- نعيم قاسم، حزب اللّه: المنهج..التجربة..المستقبل، الطبعة الأولى، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2002.
286- نورمان فينكلشتاين، الصراع العربي-الإسرائيلي.. خلفية تاريخية ورؤى مستقبلية: الكارثة المنتظرة في فلسطين، ترجمة أميرة أبو سمرة، الطبعة الأولى، القاهرة، مركز الدراسات والبحوث السياسية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة، 2005.
287- نيفين مسعد وعبد العاطي أحمد، السياسات الخارجية للحركات الإسلامية، القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة، 2000.
288- نيكولاس جويات، غياب السلام: محاولة لفهم الصراع الإسرائيلي-الفلسطيني، ترجمة طلعت الشايب، الطبعة الأولى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005.
289- هربرت جورج ويلز، موجز في تاريخ العالم، ترجمة عبد العزيز جاويد، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1958.
290- وليد عبد الحي، مدخل إلى الدراسات المستقبلية في العلوم السياسية، الطبعة الأولى، عمان، المركز العلمي للدراسات السياسية، 2002.
291- وليد عبد الناصر، التيارات الإسلامية في مصر ومواقفها تجاه الخارج، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق، 2001.
292- وليم يورروس، أسلحة الدمار الشامل، ترجمة دار الجليل، الطبعة الأولى، عمان، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، 1994.
293- يائير شيلغ، المتدينون الجدد: نظرة راهنة على المجتمع الديني في إسرائيل، ترجمة سعيد عياش، الطبعة الأولى، رام اللّه، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية (مدار)، 2002.

294- ياكوف رابكن، المناهضة اليهودية للصهيونية، ترجمة دعد عائدة، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.
295- يعقوب شريت، دولة إسرائيل زائلة، ترجمة دار الجليل، الطبعة الأولى، عمان، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، 1991.
296- يهودا بن مائير، العلاقات المدنية-العسكرية في إسرائيل، ترجمة مصطفى الرز، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996.
297- يهوشفاط هركابي، قرارات إسرائيل المصيرية، ترجمة مُنية سمارة، الطبعة الأولى، عمان، دار الكرمل، 1990.
298- يوآل رفائيل، الصهيونية: النظرية والتطبيق، ترجمة نور البواطلة، الطبعة الأولى، عمان، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، 2000.
299- يورام بيري، جنرالات في مجلس الوزراء: كيف يشكل الجيش سياسة إسرائيل؟، ترجمة حسن خضر، الطبعة الأولى، رام اللّه، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية (مدار)، 2007.
300- يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة نظير جاهل، الطبعة الأولى، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1995.
301- يوسف القرضاوي، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، الطبعة الثانية عشرة، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1988.
302- يوهانس رايسنر، الحركات الإسلامية في سورية من الأربعينيات وحتى نهاية عهد الشيشكلي، ترجمة محمد الأتاسي، الطبعة الأولى، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، 2005.

## د- الدوريات:

1- أ. ب. يهوشواع، «عن الانتفاضة والصراع والوطن والبيت»، رام اللّه، قضايا إسرائيلية، العدد الأول، شتاء، 2001.
2- إبراهيم أبراش، «مفهوم الدولة الفلسطينية: النشأة والتطور»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 157، تموز (يوليو) 2004.
3- إبراهيم أبو حليوة، «القدس: الممارسات الإسرائيلية والقانون الدولي»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 62، أيار (مايو) 1997.

4- إبراهيم الدقاق، «إسرائيل في العام 2000: الخلفية والأداء»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 264، شباط (فبراير) 2001.
5- إبراهيم عبد الكريم، «خطر عرب 1948 في التقديرات الإسرائيلية»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 110، ربيع 2003.
6- ــــــ، «الحركة الإسلامية في فلسطين المحتلة»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 119، صيف 2005.
7- أبو بكر الدسوقي، «الموقف الدولي وإستراتيجية حماس البديلة»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 164، نيسان (أبريل) 2006.
8- أبو يعرب المرزوقي، «مداخل نظرية لفهم إستراتيجيات المقاومة ولبنائها»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 333، تشرين الثاني (نوفمبر) 2006.
9- إحسان مرتضى، «الأمن القومي الإسرائيلي بين الثوابت والمتغيرات»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 115، صيف 2004.
10- أحمد أبو هدية، «العلاقات المتغيرة بين المجتمع والجيش الإسرائيلي»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 109، شتاء 2003.
11- أحمد جراد، «انتفاضة فلسطيني 48 وتداعياتها»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 108، كانون الأول (ديسمبر) 2001.
12- أحمد الحوت، «إبعاد 415 فلسطينيا إلى لبنان: التوقيت والأهداف الإسرائيلية»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 15، كانون الثاني (يناير) 1993.
13- أحمد الخالدي، «المأزق الفلسطيني الراهن: كيف وصلنا إلى هنا وما العمل؟»، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العدد 74-75، ربيع وصيف 2008.
14- أحمد القرعي، «الشق القانوني في مواجهة تهويد القدس»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 129، تموز (يوليو) 1997.
15- أحمد محمود، «اتفاق الحكم الذاتي الفلسطيني: قراءة في المضامين والإشكاليات والتطورات المستقبلية»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 117، تموز (يوليو) 1994.
16- أحمد يوسف أحمد، «مهام ضرورية أمام قمة بيروت»، بيروت، شؤون عربية، العدد 109، ربيع 2002.
17- ــــــ، «خريطة الطريق إعادة صياغة السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 151، كانون الثاني (يناير) 2003.

18- -----، «أربعون عاما من الصراع مع إسرائيل (1965-2005)»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 169، تموز (يوليو) 2005.
19- -----، «التداعيات العربية»، في ملف «الحرب الإسرائيلية على لبنان وتداعياتها»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 332، تشرين الأول (أكتوبر) 2006.
20- إريك بندر ويوآف برومر، «في الطريق إلى سنة 2048»، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العدد 63، صيف 2005.
21- أسامة حمدان، «خريطة الطريق.. قراءة واقعية»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 153، تموز (يوليو) 2003.
22- أسامة الغزالي حرب، «فلسطين تحت حكم حماس»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 164، نيسان (أبريل) 2006.
23- أسعد غانم، «شروخ في الهوية الإسرائيلية»، رام اللّه، قضايا إسرائيلية، العدد الثاني، ربيع 2001.
24- أفرايم أنبار، «التفكير الإستراتيجي الإسرائيلي الجديد»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 57، تشرين الثاني (نوفمبر) 1996.
25- إفرايم هاليفي، «ملاحظات على جدول الأعمال القومي-الأمني لإسرائيل في العام 2003: نشرة تقدير إستراتيجي»، تل أبيب، مركز جافي للدراسات الإستراتيجية، المجلد 6، العدد الثاني، أيلول (سبتمبر) 2003.
26- أكرم ألفي، «حزب شاس: الدين والطائفية والسياسة في إسرائيل»، القاهرة، مختارات إسرائيلية، العدد 133، كانون الثاني (يناير) 2006.
27- أمجد أحمد جبريل، «مستقبل العلاقة بين حماس وإسرائيل: دراسة في بعض السيناريوهات المحتملة»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 134، صيف 2008.
28- أمين مشاقبة، «الصراع العربي-الإسرائيلي حول المياه: نظرة مستقبلية»، بغداد، دراسات وبحوث الوطن العربي، العدد 10، شتاء 2000.
29- أنتوني كوردسمان، «دروس أولية في الحرب بين إسرائيل وحزب اللّه»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 331، أيلول (سبتمبر) 2006.
30- -----، «المعاني الإستراتيجية الضمنية للأزمة الفلسطينية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 341، تموز (يوليو) 2007.

31- أنطوان شلحت، «منهاج التعليم الإسرائيلي: مازال السلام خارج حدود المدرسة»، رام الله، قضايا إسرائيلية، العدد الثالث، صيف 2001.
32- أنور الهواري، «في البعد الديني للمسألة الفلسطينية: مدخل ثقافي»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 149، تموز (يوليو) 2002.
33- أوركشتي، «الفجوة العرقية في إسرائيل»، ترجمة أكرم ألفي، القاهرة، مختارات إسرائيلية، العدد 55، تموز (يوليو) 1999.
34- أورن يفتحئيل و«آخرون»، «الأراضي والتخطيط»، في «ما بعد الشرخ: عن أوضاع المواطنين العرب في إسرائيل»، رام الله، قضايا إسرائيلية، العدد الأول، شتاء 2001.
35- إيلان بابيه، «قراءة في سياسة الترانسفير من حاييم وايزمان إلى رحبعام زئيفي»، رام الله، قضايا إسرائيلية، العدد الخامس، شتاء 2002.
36- إيلي ريخس، «العرب في إسرائيل وانتفاضة الأقصى»، رام الله، قضايا إسرائيلية، العدد الأول، شتاء 2001.
37- إيلي فودة، «كفى ذعرا»، القاهرة، مختارات إسرائيلية، العدد 135، آذار (مارس) 2006.
38- أيمن يوسف، «النظام السياسي الفلسطيني (1996-2006): من الأحادية إلى الاستقطاب الثنائي»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 334، كانون الثاني (يناير) 2006.
39- برهان غليون، «إشكاليات الإسلام والسياسة»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 67، تشرين الثاني (نوفمبر) 1997.
40- ------، «مصير الصهيونية بعد قرن من ولادتها»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 75، أيلول (سبتمبر) 1998.
41- بشير عبد الفتاح، «الانتخابات الفلسطينية وإشكالية الدور السياسي لحركة حماس»، القاهرة، مجلة الديمقراطية، العدد 20، تشرين الأول (أكتوبر) 2005.
42- بول طبر، «حداثة الإسلام السياسي بين المقدس، العجائبي، الدهري»، دمشق، النهج، العدد 45، شتاء 1997.
43- بيسان عدوان، «حزب شارون الجديد ومستقبل الدولة الفلسطينية»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 163، كانون الثاني (يناير) 2006.

44- توفيق شومان، «أعمال قمة شرم الشيخ: قراءة للمعطيات والنتائج»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 50، آذار (مارس) 1996.
45- ثناء عبد اللّه، «ملامح وآفاق التحول السياسي في مصر»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 328، حزيران (يونيو) 2006.
46- جابر سليمان، «اللاجئون الفلسطينيون في مشاريع التسوية»، بيروت، دراسات باحث، العدد السادس، ربيع-صيف 2004.
47- جادي ثاوب، «اتركوا حماس تفشل»، القاهرة، مختارات إسرائيلية، العدد 135، آذار (مارس) 2006.
48- جميل هلال، «أسئلة ما بعد الانسحاب الإسرائيلي من غزة»، بيروت، دراسات فلسطينية، العدد 63، صيف 2005.
49- جون ميرزهايمر وستيفن والت، «اللوبي الإسرائيلي وسياسة أمريكا الخارجية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 327، أيار (مايو) 2006.
50- جيرالد ستينبرغ، «سياسة ضبط التسلح الإسرائيلية: الردع النووي لضمان البقاء»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 41، أيار (مايو)-حزيران (يونيو) 1995.
51- حسن أبو طالب، «المبادرة العربية بين السكون والحركة»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 169، تموز (يوليو) 2007.
52- حسن حنفي، «ثقافة المقاومة»، المستقبل العربي، بيروت، العدد 324، شباط (فبراير) 2006.
53- حسن نافعة، «مستقبل النظام العربي بعد التسوية»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 140، نيسان (أبريل) 2000.
54- ------، «مصر.. إلى أين؟ انتخابات الرئاسة في مصر وتأثيراتها المحتملة في عملية التحول الديمقراطي: رؤية تحليلية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 320، تشرين الأول (أكتوبر) 2005.
55- ------، «التداعيات الدولية»، في ملف «الحرب الإسرائيلية على لبنان وتداعياتها»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 332، تشرين الأول (أكتوبر) 2006.
56- حسن نصر اللّه، «السيرة الذاتية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 331، أيلول (سبتمبر) 2006.

57- حسن وجيه، «سيناريوهات نهاية خريطة الطريق»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 154، تشرين أول (أكتوبر) 2003.
58- حسين أبو النمل، «الهجرة والهجرة المضادة من إسرائيل»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 365، تموز (يوليو) 2009.
59- حسين سعيد الكرمي، «قدسية فلسطين عند المسلمين»، بيروت، شؤون فلسطينية، العدد 11، صيف 1972.
60- حسين شعبان، «الميثاق الوطني الفلسطيني بين التعديل والإلغاء»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 50، آذار (مارس) 1996.
61- حسين القطروني، «العدوان الإسرائيلي على لبنان: الإستراتيجية الثابتة والظروف المتغيرة»، بيروت، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 16، خريف 2007.
62- حسين معلوم، «مركزية القدس بين مشروعات التسوية الإسرائيلية»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 127، كانون الثاني (يناير) 1997.
63- حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، بيروت، النهج، العدد 63، صيف 2001.
59- خالد صافي، «قراءة أولية في وصول حركة حماس إلى السلطة ومستقبل عملية التسوية»، بيروت، دراسات باحث، العدد 13-14، شتاء-ربيع 2006.
64- -----، «أحداث قطاع غزة: خلفيات وتداعيات على المشروع الوطني الفلسطيني»، بيروت، دراسات باحث، العدد 20-21، خريف-شتاء 2008.
65- خضر زكريا، «الحركات الإسلامية المعاصرة ومسألة التبعية»، دمشق، النهج، العدد 39، ربيع 1995.
66- خضر عطوان، «الرؤية الأخلاقية الغربية لقضايا النظام العربي: الصراع العربي-الإسرائيلي أنموذجا»، بيروت، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 21، خريف 2006.
67- خليل التفكجي، «الاستيطان الإسرائيلي في مدينة القدس: الأهداف والنتائج»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 92، كانون الأول (ديسمبر) 1997.
68- خليل العناني، «الشرق الأوسط الكبير»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 156، نيسان (أبريل) 2004.
69- دوري غولد، «القدس: الحل الدائم»، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العدد 26، ربيع 1996.

70- ربعي المدهون، «الحركة الإسلامية في فلسطين (1928-1987)»، بيروت، شؤون فلسطينية، العدد 187، تشرين الأول (أكتوبر) 1988.
71- رشا حمدي، «الجدار الإسرائيلي في ميزان محكمة العدل الدولية»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 156، نيسان (أبريل) 2004.
72- رشاد الشامي، «القوى الدينية في إسرائيل بين تكفير الدولة ولعبة السياسة»، الكويت، عالم المعرفة، العدد 186، حزيران (يونيو) 1994.
73- ------، «إشكالية الهوية في إسرائيل»، الكويت، عالم المعرفة، العدد 224، آب (أغسطس) 1997.
74- ريتشارد بوليت، «مستقبل الحركة الإسلامية في ضوء عملية السلام»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 29، أيار (مايو) 1994.
75- زئيف شيف، «ميزان القوى وعملية السلام: إذا لم يتم السلام ستنشب الحرب»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 20، حزيران (يونيو) 1993.
76- سامي سموحة، «توجهات في المجتمع الإسرائيلي: العلاقات بين العرب واليهود في إسرائيل باعتبارها دولة يهودية وديمقراطية»، القاهرة، مختارات إسرائيلية، العدد 99، آذار (مارس) 2003.
77- سعاد نور الدين، «مفاعيل الغزو الإسرائيلي لجنوب لبنان»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 95، أيار (مايو) 2000.
78- سعيد تيم، «مفهوم السلام لدى معسكر السلام الإسرائيلي»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 90، آب (أغسطس) 1986.
79- سعيد عكاشة، «معاليه أدوميم: هل تنسف إمكانية التسوية بين إسرائيل والفلسطينيين»، القاهرة، ملف الأهرام الإستراتيجي، العدد 130، تشرين الأول (أكتوبر) 2005.
80- سلمان أبو ستة، «إسرائيل 2020: مستقبل إسرائيل كما تراه نخبها الرسمية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 291، حزيران (يونيو) 2003.
81- سليم تماري وريما حمامي، «انتفاضة الأقصى: الخلفية والتشخيص»، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العددان 45-46، شتاء-ربيع 2001.
82- سليم الجنيدي، «الدين والسياسة في إسرائيل»، بيروت، شؤون عربية، العدد 99، أيلول (سبتمبر) 1999.

83- سميح فرسون، «جذور الحملة الأمريكية لمناهضة الإرهاب»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 248، تشرين الأول (أكتوبر) 2002.
84- سويم العزي، «جذور الرفض الإسرائيلي للسلام»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 59، كانون الثاني (يناير)-شباط (فبراير) 1997.
85- شاحر إيلان، «الفلسطينيون أصابوا.. نحن أخطأنا»، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العدد 63، صيف 2005.
86- شاؤول غوتمان، «أزمة الفكر الإستراتيجي الإسرائيلي»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 56، تشرين الأول (أكتوبر) 1996.
87- شفيق الحوت، «الدولة الفلسطينية بين الواقع والتمني»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 286، آب (أغسطس) 1994.
88- شفيق الغبرا، «رؤية إستراتيجية للسلام العربي-الإسرائيلي»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 124، نيسان (أبريل) 1996.
89- شلومو بروم، «خطة فك الارتباط: اليوم التالي»، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العدد 63، صيف 2005.
90- شلومو سويرسكي، «ثمن الاحتلال: كلفة الاحتلال للمجتمع الإسرائيلي»، بيروت، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد 65، شتاء 2006.
91- شمعون ليفي، «الآخر الحميمي..الأنا الإسرائيلي والآخر العربي»، رام الله، قضايا إسرائيلية، العدد 2، ربيع 2001.
92- صبحي عسيلة، «السياسة الأمريكية تجاه خريطة الطريق»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 153، تموز (يوليو) 2003.
93- طارق البشري، «من أيام العرب: 11 أيلول (سبتمبر) 2001 أم 28 أيلول (سبتمبر) 2000»، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العدد 50، ربيع 2002.
94- طارق فهمي، «خريطة الطريق: المواقف والتوجهات والمؤشرات»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 153، تموز (يوليو) 2003.
95- عبد الأسدي، «البعد الأمني للاستيطان الإسرائيلي»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 97، آذار (مارس) 1999.
96- عبد الإله بلقزيز، «الانتخابات الفلسطينية: حماس في مختبر السلطة»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 325، آذار (مارس) 2006.

97- -----، «حماس وفتح والرئاسة: لعبة الأخطاء القاتلة»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 330، آب (أغسطس) 2006.
98- عبد الحليم المحجوب، «أزمة الموساد: الأبعاد المهنية والدلالات السياسية»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 132، تموز (يوليو) 1998.
99- عبد الستار قاسم، «الفكر السياسي لحركة حماس»، بيروت، السياسة الفلسطينية، العدد 9، شتاء 1996.
100- عبد العزيز شادي، «الخطاب الديني والصراعات الدولية: خبرة ما بعد الحادي عشر من سبتمبر 2001»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 109، ربيع 2002.
101- عبد العليم محمد، «أين ذهبت «خريطة الطريق»؟، القاهرة، مختارات إسرائيلية، العدد 133، كانون الثاني (يناير) 2006.
102- عبد الغفار الدويك، «تصاعد التيار الديني في الجيش»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 144، نيسان (أبريل) 2001.
103- عبد الغني عماد، «السلفية وإشكالية الآخر بين المفاصلة والمفاضلة»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 324، شباط (فبراير) 2006.
104- عبد الله الأشعل، «الآثار القانونية والسياسية للرأي الاستشاري حول الجدار العازل»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 158، تشرين الأول (أكتوبر) 2004.
105- عبد الله عبد الدائم، «موقف الصهيونية كفكرة وحركة من القومية العربية»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 55، أيلول (سبتمبر) 1988.
106- عبد المنعم سعيد، «إستراتيجية إسرائيل النووية»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 39، أيلول (سبتمبر) 1984.
107- عبد الوهاب المسيري، «الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة»، الكويت، عالم المعرفة، العدد 60، كانون الأول (ديسمبر) 1982.
108- -----، «الإجماع الصهيوني حول الاستيطان آخذ بالتساقط»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 326، نيسان (أبريل) 2006.
109- عدنان السيد حسين، «غزو لبنان في مسار التسوية»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 43، آب (أغسطس) 1995.
110- عزام التميمي، «خريطة طريق أمريكية وأخرى فلسطينية»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 153، تموز (يوليو) 2003.

111- عزرا زوهر، «الاستيطان اليهودي في يهودا والسامرة»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 54، آب (أغسطس) 1996.
112- عزمي بشارة، «التغيرات في الخريطة الحزبية الإسرائيلية وأحوال عرب 1948»، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العدد 65، شتاء 2006.
113- ------، «مخاطر النظرة الأمريكية-الإسرائيلية إلى الدولة الفلسطينية»، بيروت، دراسات فلسطينية، العدد 65، شتاء 2006.
114- عزمي بشارة، «فلسطين إلى أين؟»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 329، تموز (يوليو) 2006.
115- علي الجرباوي، «فلسطين والمرحلة الجديدة»، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العدد 66، ربيع 2006.
116- ------، «حول الأجندة الخارجية للإصلاح: الحالة الفلسطينية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 335، كانون الثاني (يناير) 2007.
117- علي فياض، «الانتفاضة الثورية بين الإستراتيجي والتكتيكي»، رام اللّه، صامد الاقتصادي، العددان 123-124، شتاء وربيع 2001.
118- علي الدين هلال، «التعريف بدراسات المستقبل»، القاهرة، السياسة الدولية، كانون الثاني (يناير) 1988.
119- عماد جاد، «الرؤية الإسرائيلية لفوز حماس»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 164، نيسان (أبريل) 2006.
120- ------، «التداعيات المتوقعة للانتخابات الفلسطينية والإسرائيلية على القضية الفلسطينية»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 126، صيف 2006.
121- عمر سعادة، «تأثير الانتفاضة في رؤية يهود العالم»، بيروت، شؤون فلسطينية، العدد 185، آب (أغسطس) 1988.
122- عمر كامل، «عوفاديا يوسف والصراع الحضاري في إسرائيل»، القاهرة، مختارات إسرائيلية، العدد 74، شباط (فبراير) 2001.
123- عمر كيلاني، «إسرائيل بين إشكاليتين: الحدود والسلام»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 20، حزيران (يونيو) 1993.

124- عمرو حمزاوي، «السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط بعد الانتخابات الأمريكية والحرب الإسرائيلية على لبنان»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 334، كانون الأول (ديسمبر) 2006.

125- عمرو حمزاوي ودينا بشارة، «الحركات الإسلامية في العالم العربي وحرب لبنان 2006»، واشنطن، مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، العدد 79، شباط (فبراير) 2007.

126- عوض خليل، «جذور الإسلام السياسي في فلسطين»، بيروت، شؤون فلسطينية، العدد 227- 228، شباط (فبراير)-آذار (مارس) 1992.

127- عوض عثمان، «فلسطينيو 1948 داخل إسرائيل وانتفاضة الأقصى»، القاهرة، ملف الأهرام الإستراتيجي، العدد 71، تشرين الثاني (نوفمبر) 2000.

128- غازي حسين، «العنصرية في القوانين الإسرائيلية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 222، آب (أغسطس) 1997.

129- غرايمي بانرمان، «العرب والإسرائيليون: السير البطيء نحو السلام»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 23، تشرين الأول (أكتوبر) 1993.

130- فتحي حسين، «المياه في المفاوضات المتعددة الأطراف»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 108، نيسان (أبريل) 1992.

131- فيصل دراج، «التلفيق والعدوانية في الأيديولوجيا الصهيونية»، دمشق، قضايا إستراتيجية، العدد 4، كانون الأول (ديسمبر) 2000.

132- كاثلين كريستيسن، «تصورات عن فلسطين: سياسة أمريكا الشرق أوسطية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 276، شباط (فبراير) 2002.

133- كارل بوبر، «أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية»، تحرير مارك نوترنو، ترجمة يمنى الخولي، الكويت، عالم المعرفة، العدد 292، نيسان (أبريل)-أيار (مايو) 2003.

134- كرستيان ترول، «الفكر التقدمي في الإسلام المعاصر: نظرة نقدية»، ترجمة حامد فضل الله، بيروت، المستقبل العربي، العدد 340، حزيران (يونيو) 2007.

135- كلود كلاين، «مكانة الدين في إسرائيل: تفسير ديموغرافي»، بيروت، شؤون الأوسط، أيار (مايو) 2003.

136- كلوفيس مقصود، «السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 207، أيار (مايو) 1996.
137- كميـل منصـور، «أحـداث 11 أيلـول/ سـبتمبر 2001 والمواجهة الفلسـطينية- الإسرائيلية»، بيروت، دراسات فلسطينية، العدد 49، شتاء 2002.
138- ماجد فخري، «تطور فكرة المسـتقبل في العصور القديمة والحديثة»، بيروت، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، العدد 10، نيسان (أبريل) 1979.
139- ماجـد كيالـي، «الأحـزاب الدينية في إسـرائيل: تناقضات السياسـة والمجتمع»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 85-86، تموز (يوليو)-آب (أغسطس) 1999.
140- ------، «مقاومة الاحتلال الإسرائيلي: مقاربة سياسية بين التجربتين الفلسطينية واللبنانية»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 107، أيلول (سبتمبر) 2001.141-
141- ------، «الساحة الفلسطينية في مواجهة خياراتها السياسية: من خيار الدولة المسـتقلة إلى خيار الدولة الاتحادية الديمقراطية»، القاهرة، شـؤون عربية، العدد 134، صيف 2008.
142- مأمـون كيـوان، «مسـتقبل المجتمـع الإسـرائيلي: جـدل الاسـتقرار والتعايش الذاتي»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 101، شتاء 2001.
143- مايكل هدسـون، «مآزق إمبريالية: إدارة المناطق الجامحة»، بيروت، المسـتقبل العربي، العدد 284، تشرين الأول (أكتوبر) 2002.
144- المجموعة الدولية لمعالجة الأزمات، التعامل مع حماس، بروكسل، المجموعة الدولية لمعالجة الأزمات، 26 كانون الثاني (يناير) 2004.
145- ------، «حـزب اللـه والأزمـة اللبنانيـة»، بيـروت، المسـتقبل العربي، العدد 345، تشرين الثاني (نوفمبر) 2007.
146- محسـن يوسـف، «قـراءة فـي الخارطـة السـكانية لإسـرائيل»، رام اللـه، قضايـا إسرائيلية، العدد 2، ربيع، 2001.
147- محمد أبو الفضل، «إسرائيل وآليات إفشال حماس»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 165، تموز (يوليو) 2006.
148- محمد الأزعر، «معنى فوز حماس في الانتخابات الفلسطينية»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 125، ربيع 2006.

149- محمد الأزهري، «التطور الوحدوي العربي ومسار الصراع العربي-الإسرائيلي»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 60، كانون الأول (ديسمبر) 1989.
150- محمد الأيوبي، «التطرف اليهودي وآفاق الحل السلمي»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 67، تشرين الثاني (نوفمبر) 1997.
151- محمد برهوم، «صورة العرب في نظر الصهاينة والإسرائيليين»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 298، آب (أغسطس) 1995.
152- محمد جمعة، «حماس وفتح واحتمالات الصراع المفتوح»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 165، تموز (يوليو) 2006.
153- محمد رشاد الشريف، «ما بعد الصهيونية: ظاهرة هامشية»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 72، أيار (مايو) 1998.
154- محمد سيد أحمد، «محاولة لتأصيل الانتفاضة»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 107، أيلول (سبتمبر) 2001.
155- ------، «11 أيلول (سبتمبر) والقضية الفلسطينية، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العدد 52، خريف 2002.
156- محمد السيد سعيد، «الصراع العربي الإسرائيلي: تسوية دائمة أم مؤقتة»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 140، نيسان (أبريل) 2000.
157- محمد السيد سعيد، «التيار الإسلامي ومستقبل السياسة العربية»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 125، ربيع 2006.
158- محمد سيد رصاص، «الأصولية الإسلامية: محاولة للبحث في محدداتها»، دمشق، النهج، العدد 59، صيف 2000.
159- محمد عبد السلام، «مذبحة الخليل ومسار التسوية السلمية، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 116، نيسان (أبريل) 1994.
160- محمد عرب، «مأزق الصهيوني ومشكلة العلاقة مع الآخر: مدخل لدراسة الشخصية الصهيونية»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 33-34، تشرين الثاني (نوفمبر)-كانون الأول (ديسمبر) 1983.
161- محمد فرزات، «الهجرة والمدى في إستراتيجية التوسع الصهيوني»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 68، كانون الأول (ديسمبر) 1991.

162- محمود حيدر، «مئوية الصهيونية...خمسينية إسرائيل: حدود الاختلاف والتماثل»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 72، أيار (مايو) 1998.
163- محمود عزمي، «الإمكانات العسكرية الإسرائيلية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 258، آب (أغسطس) 2000.
164- مراد الدسوقي، «بين السلاح النووي الإسرائيلي ومعاهدة عدم الانتشار النووي»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 120، نيسان (أبريل) 1995.
165- مركز باحث للدراسات، «دور المقاومة في هز العقيدة القتالية للجيش الإسرائيلي»، بيروت، مركز باحث للدراسات، صيف 2003.
166- مروان دلال، «قانون أملاك الغائبين والحاضر منه في المحكمة الإسرائيلية»، رام اللّٰه، قضايا إسرائيلية، العدد الثاني، ربيع 2001.
167- مصطفى كامل محمد، «إسرائيل بين احتياجات الأمن وتحديات السلام»، القاهرة، كراسات إستراتيجية، العدد 66، 1988.
168- معن بشور، «التداعيات على لبنان»، في ملف «الحرب الإسرائيلية على لبنان وتداعياتها»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 332، تشرين الأول (أكتوبر) 2006.
169- معين حداد، «تحليل ظاهرة ما بعد الصهيونية»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 72، أيار (مايو) 1998.
170- «مقابلة مع سماحة السيد محمد حسين فضل اللّٰه بشأن أحداث 11 أيلول (سبتمبر) 2001 في الولايات المتحدة وتداعياتها»، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العدد 49، شتاء 2002.
171- ملحم خالد ملحم، «الاعتبارات السياسية والاجتماعية للموقف الإسرائيلي من التسوية السياسية»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 58، حزيران (يونيو) 1989.
172- ممدوح فتحي، «أبعاد نظرية الأمن الإسرائيلي بعد التسوية الشاملة»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 124، نيسان (أبريل) 1996.
173- المهدي المنجرة، «من أجل استعمال ملائم للدراسات المستقبلية»، بيروت، عالم الفكر، كانون الثاني (يناير)- آذار (مارس) 1988.
174- موسى الدويك، «إستراتيجية الاستيطان الصهيوني في الأراضي العربية المحتلة بعد عام 1967»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 216، شباط (فبراير) 1997.

175- المؤسسة العربية لحقوق الإنسان، «التمييز في القانون الإسرائيلي»، القاهرة، مختارات إسرائيلية، العدد 55، تموز (يوليو) 1999.
176- ميثم الجنابي، «السلفية الفعالة: العقيدة الإخوانية وعقدة البديل الشامل»، دمشق، النهج، العدد 63، صيف 2001.
177- ميشال نوفل، «إشكاليات المجال والسلطة والجيوبوليتيكا الإسلامية»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 25، كانون الأول (ديسمبر) 1993.
178- ناثان براون، «انهيار السلطة الفلسطينية والاستجابة الدولية»، واشنطن، مؤسسة كارنيجي للسلام الدولي، حزيران (يونيو) 2007.
179- ناصر محمد، «التكنولوجيا كتحول نوعي في إستراتيجية المقاومة»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 324، شباط (فبراير) 2006.
180- نافذ أبو حسنة، «المتدينون والعلمانيون في إسرائيل: قضايا النزاع»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 88، تشرين الأول (أكتوبر) 1999.
181- -----، «اللاجئون الفلسطينيون ومخاطر إعلان الدولة»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 92، شباط (فبراير) 2000.
182- -----، «أثر الدين في السياسة الإسرائيلية»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 118، ربيع 2005.
183- «نص بيان الرئيس بوش عن الشرق الأوسط»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 149، تموز (يوليو) 2002.
184- نظام بركات، «الاستيطان والصراع العربي-الإسرائيلي»، القاهرة، شؤون عربية، العدد 97، آذار (مارس) 1999.
185- نعوم تشومسكي، «انتفاضة الأقصى ومعاقبة الضحايا الذين يرفضون التنازل»، ترجمة محمد المدلاوي، رام الله، صامد الاقتصادي، العددان 123-124، شتاء وربيع 2001.
186- -----، «رؤيا القيامة أصبحت قريبة»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 331، أيلول (سبتمبر) 2006.
187- نعيم الأشهب، «عودة إلى مقولة الدولة ثنائية القومية»، بيروت، الطريق، العدد الخامس، أيلول (سبتمبر)-تشرين الأول (أكتوبر) 1998.

188- نيفين مصطفى، «فكر نتنياهو السياسي وأزمة السلام العربي-الإسرائيلي»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 238، كانون الأول (ديسمبر) 1998.
189- هالة إسبانيولي، «الأيديولوجية الصهيونية وانعكاسها في كتب التدريس العبرية»، رام الله، قضايا إسرائيلية، العدد 3، صيف 2001.
190- هالة مصطفى، «الأبعاد الدينية في السياسة الخارجية الإسرائيلية»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 126، تشرين الأول (أكتوبر) 1996.
191- هاني عبد الله، «اتفاق طابا إسرائيليا: تحدي الدولة الفلسطينية»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 46، تشرين الثاني (نوفمبر) 1995.
192- ------، «دور الناخب العربي في الانتخابات الإسرائيلية»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 50، آذار (مارس) 1996.
193- ------، «عملية عناقيد الغضب: خلفيات التصعيد الإسرائيلي»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 51، نيسان (أبريل) - أيار (مايو) 1996.
194- هاني خلاف، «المستقبلية بين المنهج العلمي والفكر الشرقي»، القاهرة، السياسة الدولية، العدد 50، تشرين الأول (أكتوبر) 1977.
195- هيثم الكيلاني، «موقع غزة لبنان في الإستراتيجية الإسرائيلية»، بيروت، شؤون عربية، العددان 19- 20، أيلول (سبتمبر)-تشرين الأول (أكتوبر) 1982.
196- واكيم واكيم، «لاجئون في وطنهم: الحاضرون الغائبون في إسرائيل»، بيروت، الدراسات الفلسطينية، العددان 45-46، شتاء-ربيع 2001.
197- «وثائق إسرائيلية»، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد 39، بيروت، صيف 1999.
198- وجيه قانصو، «الدين بين المجتمع والدولة في العالم العربي المعاصر»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 118، ربيع 2005.
199- وليد عبد الحي، «مستقبل الظاهرة الدينية في العلاقات الدولية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 312، شباط (فبراير)2005.
200- يائير إيفرون، «الرؤية الإستراتيجية للأمن والمقاربة الإستراتيجية»، بيروت، شؤون الأوسط، العدد 43، آب (أغسطس) 1995.
201- يكوف رابكن، «استخدام القوة في التقاليد اليهودية وفي الممارسة الصهيونية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 331، أيلول (سبتمبر) 2006.

202- يوسف صايغ، «الإمكانات الاقتصادية الإسرائيلية»، في «ملف العرب في مواجهة إسرائيل: الإمكانات الإسرائيلية»، بيروت، المستقبل العربي، العدد 258، آب (أغسطس) 2000.

## هـ - الرسائل العلمية:

1- أحمد عبادي، «دراسة في الأحزاب السياسية في إسرائيل»، رسالة ماجستير غير منشورة، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية، 1970.
2- خلف الهميسات، «البعد الإسلامي في الصراع العربي-الصهيوني (1897-1948)»، رسالة ماجستير، عمان، قسم الدراسات العليا لعلوم الشريعة والحقوق والسياسة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 1991.
3- سميح ديب، «الأيديولوجية الصهيونية والعنف الصهيوني»، رسالة ماجستير غير منشورة، دمشق، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية في كلية الآداب، جامعة دمشق، 1985.
4- كريم بوزولة، الحركات الدينية ومقومات المجتمع المعاصر: دراسة ميدانية وثائقية مقارنة، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد علم الاجتماع، جامعة الجزائر، الجزائر، 1994.
5- المختار بنعبدلاوي، «دراسة في بعض الاتجاهات الإسلامية في الفكر العربي المعاصر»، رسالة دكتوراه غير منشورة، دمشق، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة دمشق، 1990.
6- مهند الكسجي، العلاقة بين الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وظاهرة العنف السياسي، رسالة ماجستير غير منشورة، عمان، قسم العلوم السياسية في كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، الجامعة الأردنية، 2005.
7- هارون كايد، «البعد الديني في السياسة الإسرائيلية (1948-1988)»، رسالة ماجستير غير منشورة، عمان، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 1993.

## و- البيانات:

1- مذكرة تعريفية لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» وزعت في 14/ 12/ 1987.
2- بيان صادر عن حركة حماس رقم 33 في 25/ 11/ 1988.

3- رسالة حركة حماس إلى الدورة الخامسة لمجمع الفقه الإسلامي المنعقدة في الكويت في 10/ 12/ 1988.

4- رسالة حركة حماس إلى المجلس الوطني الفلسطيني في 6/ 4/ 1990.

5- بيان صادر عن المكتب السياسي في حركة حماس في 26/ 4/ 1994.

6- مذكرة حركة حماس إلى مؤتمر «صانعي السلام» الذي عقد في شرم الشيخ في 13/ 3/ 1996.

7- بيان صادر عن لجنة الإفتاء التابعة لحركة حماس بعنوان «حكم المشاركة في الانتخابات ترشيحا وانتخابا»، غزة، 17/ 9/ 2004.

8- بيان صادر عن حركة حماس تحت عنوان «حماس تعلن مقاطعتها لانتخابات رئاسة السلطة الوطنية وتدعو إلى انتخابات شاملة رئاسية وبرلمانية وبلدية»، صادر في 1/ 12/ 2004.

9- بيان حركة حماس الصادر في 14/ 6/ 2006 تحت عنوان «تطهير غزة من الانقلابيين وسيلة لتحقيق الأمن وفرض القانون والنظام».

10- بيان جماعة الإخوان المسلمين في الأردن حول الوضع في فلسطين ولبنان صدر في 13/ 7/ 2006.

11- بيان جبهة العمل الإسلامي الأردنية حول «العدوان الصهيوني على فلسطين ولبنان»، نشر في جريدة القدس العربي، لندن، 31/ 7/ 2006.

12- بيان صادر عن المكتب الإعلامي لحركة حماس في 14/ 7/ 2007.

13- بيان صادر عن المجلس المركزي الفلسطيني، نشر في جريدة الحياة الجديدة، رام الله، 19/ 7/ 2007.

14- بيان صادر عن المكتب الإعلامي لحركة حماس في 4/ 12/ 2008.

15- بيان صادر عن جماعة الإخوان المسلمين في مصر في 13/ 12/ 2008، نشر في جريدة القدس العربي، لندن، 14/ 12/ 2008.

16- بيان صادر عن حركة حماس في 19/ 5/ 2009 ترفض فيه تصريحات وزير الخارجية الإسرائيلي أفيغدور ليبرمان عن الطرد «الترانسفير».

## ز- الصحف:

1- مجلة الإخوان المسلمين، القاهرة، العدد 84، 5/ 1/ 1946.

2- مجلة الإخوان المسلمين، القاهرة، العدد 611، 9/ 5/ 1948.
3- جريدة الدعوة، القاهرة، 5/ 7/ 1981.
4- مجلة لواء الإسلام، القاهرة، العدد 9، 16/ 12/ 1988.
5- الحياة الجديدة، رام الله، 26/ 5/ 2005.
6- أحمد بحر، «قادة العدو يعترفون.. الانسحاب جاء بفعل ضربات المقاومة»، جريدة الحقائق، لندن، 2/ 8/ 2005.
7- لقاء خاص أجرته الباحثة مع رئيس المكتب السياسي في حركة المقاومة الإسلامية «حماس» خالد مشعل في دمشق، نشر في: الغد، عمان، 20/ 9/ 2009.
8- الحياة الجديدة، رام الله، 17/ 7/ 2007.
9- حديث للكاتب العربي عزمي بشارة، جريدة القدس، القدس المحتلة، 18/ 3/ 2008.
10- مقال لمصطفى الفقي، «الرموز الدينية في الشرق ونمط التعامل مع الغرب»، نشر في جريدة الحياة، لندن، 6/ 5/ 2008.
11- مقال لعمرو حمزاوي، «الإسلاميون ونقاشات ما بعد المشاركة السياسية»، نشر في جريدة الحياة، لندن، 22 أيار (مايو) 2008.
12- جريدة فلسطين، غزة، 18/ 9/ 2008.
13- مقال لخالد الحروب، «الإسلام السياسي بين علمنة وتديين الصراع الداخلي»، نشر في جريدة الحياة، لندن، 29/ 9/ 2008.
14- لقاء أجرته الباحثة مع مساعد الأمين العام لحركة الجهاد الإسلامي أنور أبو طه في دمشق، نشر في جريدة الغد، عمان، 29/ 11/ 2010.
15- تصريح لرئيس السلطة الوطنية الفلسطينية محمود عباس ورد في: جريدة الحياة الجديدة، رام الله، 25/ 11/ 2010.
16- لقاء أجرته الباحثة مع الأمين العام للجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين نايف حواتمة في عمان، نشر في: الغد، عمان، 28/ 6/ 2009.
17- لقاء أجرته الباحثة مع المرشد العام السابق لجماعة الإخوان المسلمين في مصر محمد مهدي عاكف في القاهرة، نشر في الغد، عمان، 11/ 10/ 2009.
18- لقاء أجرته الباحثة مع نائب رئيس المكتب السياسي لحركة المقاومة الإسلامية «حماس» د. موسى أبو مرزوق في دمشق، نشر في: الغد، 17/ 10/ 2009.

## ح- وقائع المؤتمرات:

1- أحمد يوسف، الانتفاضة الفلسطينية: قراءة أولية في دروس الخبرة المقارنة لحركات التحرر الوطني، في محاضر ندوة حركة التحرر الوطني الفلسطينية في دراسة مقارنة مع حركات التحرير الأفريقية، القاهرة، مصر، 15 أيلول (سبتمبر) 1991.

2- سلمان أبو ستة، أسس وقواعد التعامل مع الطروحات الدولية حول حل مشكلة فلسطيني الشتات، في محاضر مؤتمر مستقبل فلسطيني الشتات، عمان، الأردن، 11-13 أيلول (سبتمبر) 2000.

3- عزمي بشارة، المقاومة والنهوض العربي، في محاضر ندوة ثقافة المقاومة، بيروت، لبنان، 25 تموز (يوليو)، 2008.

## ي- بيانات منشورة على شبكة الانترنت:

انظر الموقع الخاص بجماعة الإخوان المسلمين في سورية:
www.ikhwansyrian.com

# ثانيا، المراجع باللغة الإنجليزية:


## A– Encyclopaedia:

1– Encyclopaedia Judaica, Jerusalem, Keter Publishing House Ltd., 1971.

## B– Books:

1– Allon, Yigal, The Making of Israel's Army, London, Vallentine, Mitchell, 1970.

2– Aronoff, Myron Joel, Religion and Political, U. S. A, Transaction Books, New Brunswick, 1984.

3– Augustine, ST., The City of God, Translated and Edited by Marcus Dods, London, Oxford U. P, 1963.

4– Avnery, Uri, Israel Without Zionists: A Plea for Peace in the Middle East, New York, The Macmillan Company, 1968.

5– Begin, Menachem, The Revolt: Story of the Irgun, Translated by Samuel Katz, Tel- Aviv, Hadar Publishing Co., 1964.

6– Benedict, Ruth, Race and Racism, 3nd, Edition, London, George Routh Leldge, 1945.

7– Ben–Gurion, David, Israel: A Personal History, Tel- Aviv, American Israel Publishing Co., Ltd., 1971.

8– Ben- Meir, Allon, Israel: The Challenge of the Fourth Decade, New York, Cyrcoo Press, 1978.

9– Bentwich, Norman, Israel: Tow Fateful Years 1967–1969, London, Elek Books Ltd., 1970.

10– Brenner, Lenni, The Iron Wall: Zionist Revisionism from Jabotinsky to Shamir, London, Zed Books Ltd., 1984.

11– ————, Zionism in the Age of Dictators, London, Croom Helm Ltd., 1983.

12– Buber, Martin, Israel and Palestine: The History of an Idea, Translated by Stanley God Man, London, East and West Library, 1952.

13– Bulka, Reuven P., Dimensions of Orthodox Judaism, New York, KTAV, 1983.

14- Caplan, Jonthan, Religion and State in Israel, Tel- Aviv, the Jewish Agency for Israel, 2000.

15- Chamberlain, Houston Stewart, the Foundations of Nineteenth Century, London, John Lane, 1911.

16- Cohen, Amnon, Political Parties in the West Bank under the Jordanian Regime (1949- 1967), London, Cornell University Press, 1982.

17- Cohen, Israel, Jewish Life in Modern Times with Fifteen Illustrations and two Maps, 2nd, London, Methuen, 1929.

18- Cox, Harvey, The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective, New York, The Macmillan Company, 1966.

19- Curtis, Michael, Mordecai S. Chertoff, Israel: Social Structure and Change, New Jersey, Transaction Books, New Brunswick, Distributed by E. P. Dutton and Co., 1973.

20- Darmstaedter, F., Bismarck and the Creation of the Second Reich, London, Methuen and Co. Ltd., 1948.

21- Draper, John William, History of the Conflict between Religion and Science, London, The Pioneer Press, 1961.

22- Durkheim, Emile, Sociology and Philosophy, Translated by D. F. Pocock, London, Cohen and West Ltd, 1953.

23- ————, Socialism, Translated by Charlotte Sattler, New York, Collier Books, 1962.

24- Eisenstadt, Shmuel Noah, Israeli Society: Publication Series in the History of Zionism and Yishuv, The Institute of Contem, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969.

25- Friedman, M., «Israel as A Theological Dilemma», in The Israeli State and Society: Boundaries and Frontiers, Baruch Kinmeling (ed)., New York, State University of New York, 1989.

26- Geertz, Clifford , Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali, New Jersey, Princeton University Press, 1980.

27- Gibb, Muhammedanism, New York, New American Library, 1955.

28- Giladi, G. N., Discord in Zion: Conflict between Ashkenazi and Sephardi Jews in Israel, London, Scorpion Publishing Ltd., 1990.

29- Gonen, Jay Y., A Psychohistory of Zionism, New York, New American Library, 1975.

30- Gorny, Yosef, Zionism and The Arabs 1882-1948: A Study of Ideology, Oxford, Clarendon, Press, 1987.
31- Gottheil, Richard J., Zionism, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1914.
32- Greyerz, Kaspar von, Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800, London, The German Historical Institute, 1984.
33- Grunberger, Richard, Germany (1918-1945), London, B. T. Batsford Ltd., 1964.
34- Gunnigham, William G., Conflict Theory, New York, University of Auckland press, 1998.
35- Heller, Joseph, The Zionist Idea, New York, Schocken Books, 1949.
36- Hobbes, Thomas, Leviathan, London, Oxford U.P., 1965.
37- Huntington, Samuel P. , The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York, Simon and Schuster, 1996.
38- Israeli, Raphael , Fundamentalist Islam and Israel: Essays in Interpretation, New York, University Press of America, 1993.
39- Jabara, Abdeen, Zionism and Racism, Michigan, Attorey at Law, 1976.
40- Jabotinsky, Vladimir, The War and the Jew, New York, The Dial Press, 1942.
41- Kahn, Herman, Techniques of systems analysis, New York, Ran corporation,1957.
42- ————, The next 200 years ascenario for America and the world, New York, William morrow and company, Inc, 1976.
43- Klatzkin, Jacob, Boundaries (1914-1921), in Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader, Translated by Arthur Hertzbery, New York, Hertz Press, 1959.
44- Kraines, Oscar, Government and Politics in Israel, London, George Allen, 1961.
45- Laqueur, Wallter , A History of Zionism, New York, Schoshen Books, 1976.
46- ————, The Terrible Secret: Suppression of the Truth about Hitler's Final Solution, London, Penguin Books, 1980.
47- Lewis, Bernard, Islam and the West, New York, Oxford University Press, 1993.

48- Lesch, Ann Mosely, Arab Politics in Palestine (1917- 1939): The Frustration of a Nationalist Movement, New York, Cornell University Press, 1979.

49- Liebman, Charles S., Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State, Berkeley, University of California Press, 1983.

50- Litvinoff, Barnet, Road to Jerusalem: Zionism's Imprint on History, London, Weidenfeld and Nicolson, 1965.

51- Locke, John, The Second Tretise of Government, edited with an Introduction by Thomas P. Peardon, Cambridge, Cambridge U. P., 1967.

52- Marx, Karl, K. Marks and F. Engels on Religion, Foreign Language, London, 1957.

53- Maudoodi, Sayyed Abulala, Towards Understanding Islam, 8th ed, Lahore, Islamic Publications Limited, 1967.

54- Muller, Herbert J., Religion and Freedom in The Modern World, Chicago, The University of Chicago Press, 2007.

55- Perlmutter, Amos, Military and Politics in Israel: Nation- Building and Role Expansion, London, Frank Cass, 1969.

56- Rand, Benjamin, Modern Classical Philosophers, London, Constable and Co. Ltd., 1911.

57- Rackman, Emanuel, Modern Halakhah for our Time, New Jersey, Hobken, Ktav Pubhouse, 1995.

58- Rennap, I., Anti - Semitism and the Jewish Question, London, Lawrence and Wishar Ltd., 1943.

59- Robertson, C. Grant, Bismarck, London, Constable and Company Ltd., 1918.

60- Rodinson, Maxime, Cult, Ghetto, and State: The Persistence of the Jewish Question, Translated by Jon Roth Schild, London, Zed Press, 1983.

61- ————, Israel and the Arabs, Translated by Michael Peri and Brian Pearce, 2nd. Edition, New York, Penguin Books, 1982.

62- Rosenberg, J.Mitchell, The Story of Zionism, New York, Bloch Publishing Company, 1946.

63- Royc, Josih, The Spirit of Modern Philosophy, New York, George Brazille, INC, 1955.

64- Russell, Bertrand, History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day, 4nd, Edition, London, George Allen and Unwin Ltd., 1954.
65- Sa'b, Hssan, Zionism and Racism, Beirut, Research Center in Palestine Liberation Organization, 1968.
66- Sacher, Harry, Zionist Portraits and other Essays, London, Anthony Blond Ltd., 1959.
67- Schiff, Ze'ev, Ehud Yaari, Intifada: The Palestinian Uprising Israel's Third Front, New York, Simon and Schuster, 1989.
68- Sharif, Regina, Non - Jewish Zionism: Its Roots in Western History, London, Zed Press, 1983.
69- Sokolov, Nahum, History of Zionism (1600-1918), London, Longmans, Green and Co., 1919.
70- Stachura, Peter D., The Nazi Machtergreifung, London, George Allen and Unwin, 1983.
71- Spiro, Melford E., Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes, New York, George Allen and Unwin Ltd, 1971.
72- Stein, Leonard, Zionism, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. Ltd., 1932.
73- Stillman, Norman A., Sephardi Religious Responses to Modernity, Luxembourg, Harwood Academic Publishers, 1995.
74- T, Arnold, The Caliphate, London, Routledge and K. Paul, 1965.
75- Taylor, A. J. P., The Origins of the Second World War, London, Reader Union, 1962.
76- Vidyarithi, Lalita, Racism, Science and Pseudo - Science, Paris, UNESCO, 1981.
77- Von Greyerz, Kaspar, Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800, London, The German Historical Institute, 1984.
78- Weber, Max, The Sociology of Religion, London, Social Science Institute, 1966.
79- Zangwill, Israel, Speeches Articles and Letters, London, The Soncino Press, 1937
80- Zartman, William I., Mediating Conflicts of need-greed-creed, Elsevier Science Publishing Company, inc. Orbis, spring 2000.

## B– Articles:


1–Bush, Robert A. Baruch, «Realizing the potential of international conflict work: connections between proactive and theory», negotiation journal, jan., 2003.

2– Brown, Nathan J., Amr Hamzawy and Marina S. Ottaway, «Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring the Gray Zones», Washington, Carnegie Papers, Dc: Carnegie Endowment, number 67, march 2006.

3– Dale, William N., «The Impact of Christian Zionism on American Policy», American Diplomacy, 22 April 2004.

4– Fox, Jonathan, «Religion as an Overlooked Element of International Relations», International Studies Review, Vol. 3, Issue 3, Fall 2001.

5– Harvey, Andrew, Ian Sullivan and Ralph Groves, «A Clash of Systems: An Analytical Framework to Demystify the Radical Islamist Threat», Parameters, Vol.35,no.3, Winter 2005.

6– Haynes, Jeff, «Transnational Religious Actors and International Politics», Third World Quarterly, Vol. 22, no 2, 2001.

7– Johnson, Doghlas, «Religion and International Relation: The Case for A Religion Attach, Foreign Service Journal, February 2002.

## ثالثاً، المراجع باللغة العبرية:

### أ- الكتب:

1- أورلي أوزلاي، الرجل الذي لم يعرف الفوز، تل أبيب، يديعوت أحرونوت، 1996.
2- دان شيبتان، حتمية الفصل: إسرائيل والسلطة الفلسطينية، تل أبيب، زمورا بيتان للنشر، 1999.
3- كرمي جيلون، جهاز الأمن العام في خضم التمزقات، تل أبيب، يديعوت احرونوت، 2000.
4- مناحيم برباش، خيار إسرائيل النووي، أورشليم، كارتا، 2000.
5- موشيه زرنر، دورية هيئة الأركان ، كيتر المحدودة، القدس، 2000.

### ب- الصحف:

1- يورام بيري، معاريف، تل أبيب، 6/ 8/ 1992.
2- أهارون مفاد، يديعوت أحرونوت، تل أبيب، 10/ 3/ 1996.
3- معاريف، تل أبيب، 3/ 4/ 1996.
4- هآرتس، تل أبيب، 19/ 12/ 1999.
5- عوزي بنزيمان، «أروقة السلطة.. تعب المعركة»، هآرتس، تل أبيب، 11/ 3/ 2000.
6- هآرتس، تل أبيب، 27/ 12/ 2000
7- يديعوت أحرونوت، تل أبيب، 25/ 9/ 2001.
8- هآرتس، تل أبيب، 10/ 11/ 2005.
9- يديعوت أحرونوت، تل أبيب، 15/ 8/ 2006.
10- هآرتس، تل أبيب، 1/ 3/ 2007.
11- يهودا ليطاني، «قتل الشيخ ياسين جعل حماس أكثر تطرفاً»، يديعوت أحرونوت، تل أبيب، 29/ 11/ 2007.
12- تسفي برئيل، «حرب حقيقية على حماس تعني التحطيم التام للمجتمع

الفلسطيني»، هآرتس، تل أبيب، 2/ 12/ 2007.

13- هآرتس، تل أبيب، 26/ 9/ 2008.

14- يديعوت أحرونوت، تل أبيب، 10/ 1/ 2009.

15- إسرائيل اليوم، تل أبيب، 4/ 2/ 2009.

16- يديعوت أحرونوت، تل أبيب، 20/ 3/ 2010.

17- يديعوت أحرونوت، تل أبيب، 2/ 5/ 2010.

18- هآرتس، تل أبيب، 11/ 7/ 2010.

# تعريف بالكاتبة

د. نادية سعد الدين، صحفية وباحثة حاصلة على شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية في جامعة القاهرة في العام 2010.

تشغل منصب مدير تحرير الدراسات والمعلومات في جريدة الغد الأردنية، وتغطي الشأن السياسي الفلسطيني في نفس الجريدة.

محاضرة غير متفرغة في جامعة الزيتونة الأردنية الخاصة.

تكتب بانتظام مقالات عن الشأن السياسي الفلسطيني والعربي في عدد من الصحف العربية.

شاركت بأوراق عمل في عدد من المؤتمرات، ونشرت العديد من الدراسات والأبحاث في مجلات علمية محكمة، حول قضايا الصراع العربي-الإسرائيلي.

صدر لها كتابان، الأول حول حق عودة اللاجئين الفلسطينيين في إطار حل الدولتين، والثاني عن الصهيونية والنازية وإشكالية التعايش السلمي مع الآخر.

# الحركات الدينية السياسية

## ومستقبل الصراع العربي-الإسرائيلي

**د. نادية سعد الدين**

صحفية وباحثة حاصلة على شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية في جامعة القاهرة في العام 2010.

تشغل منصب مدير تحرير الدراسات والمعلومات في جريدة الغد الأردنية، وتغطي الشأن السياسي الفلسطيني في نفس الجريدة.

محاضرة غير متفرغة في جامعة الزيتونة الأردنية الخاصة.

تكتب بانتظام مقالات عن الشأن السياسي الفلسطيني والعربي في عدد من الصحف العربية.

شاركت بأوراق عمل في عدد من المؤتمرات، ونشرت العديد من الدراسات والأبحاث في مجلات علمية محكمة، حول قضايا الصراع العربي-الإسرائيلي.

صدر لها كتابان، الأول حول حق عودة اللاجئين الفلسطينيين في إطار حل الدولتين، والثاني عن الصهيونية والنازية وإشكالية التعايش السلمي مع الآخر.

تشهد ساحة منطقة الشرق الأوسط منذ ثمانينيات القرن المنصرم وجوداً ملحوظاً للحركات الدينية السياسية، أخذ يتكرّس في جوانب عديدة تجاوزت نطاق الشق الدعوي الخدمي إلى التغلغل التدريجي في مضمار الحقل السياسي.

ويخلق حراك الخروج من المجال «الخاص» الديني إلى المجال «العام» السياسي، بدمج الحيزين «الديني» و«الزمني» معاً، نشوء حركات لم تعد تكتفي بالعمل الديني والخدمي، وإنما تنزع نحو إعادة الوحدة بين الدين والسياسة، بينما تسبغ أخرى خلاصة دمج مفاهيم ومصطلحات علمانية دينية على طابع أسطوري مقدس «ميثولوجي»، ضمن مسعى توظيف الدين سياسياً بغية تحقيق أهداف سياسية بحتة.

تهدف هذه الدراسة إلى محاولة البحث في تأثير دور كل من الحركات الدينية السياسية في الكيان الإسرائيلي، والحركات الإسلامية السياسية في فلسطين المحتلة ودول المواجهة العربية (مصر والأردن وسورية ولبنان)، التي شهدت، ولا تزال، حضوراً ووجوداً فاعلاً في الساحة السياسية، بما تحمله من تصورات ورؤية خاصة تجاه الصراع العربي-الإسرائيلي، على مستقبل الصراع، ضمن احتمالات إما تصاعد وتيرة الصراع لجهة تعقيد التوصل إلى تسوية سلمية، أو حل الصراع، أو التوصل إلى اتفاق تسوية له، وصولاً إلى محاولة ترجيح إحداها. ويقتضي ذلك البحث أولاً في المنطلقات الفكرية والسياسية لتلك الحركات تجاه أسباب وسبل التعاطي مع الصراع العربي-الإسرائيلي، وكيفية إدارته وحلّه، مع توضيح المخرجات العملية لها، من أجل محاولة تبيان تأثير ذلك على مصير الصراع ضمن احتمالاته الثلاثة، مع الأخذ بعين الاعت... ودور العوامل والأطراف الإقليمية والدولية المتداخلة...




ISBN 978-614-01-0388-7




nwf.com
نيل وفرات.كوم

جميع كتبنا متوفرة على الإنترنت
في مكتبة نيل وفرات.كوم
www.nwf.com



الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.



مركز الجزيرة للدراسات
ALJAZEERA CENTER FOR STUDIES

تصميم الغلاف: سامح خلف